Ph. Pr.
114
cd.

Ph. Pr.

1142 ed

Soir

<366170569700 11

S

<366170569700 11

Bayer. Staatsbibliothek

RECHT UND UNRECHT.

EINE ERÖRTERUNG DER PRINCIPIEN.

VON

A. SPIR.

LEIPZIG.
VERLAG VON J. G. FINDEL.
1879.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

INHALT.

		Seite
I. Kap.	Was kann die Philosophie für die socialen Wissenschaften leisten?	1
II. Kap.	Die Wurzeln des Egoismus und die Basis der Moralität.	
	1. Die Wurzeln des Egoismus	11
	2. Die Basis der Moralität	16
III. Kap.	Der Endzweck des Daseins und dessen Verwirklichung.	
	1. Der Endzweck des Daseins	21
	2. Die Verwirklichung desselben	26
IV. Kap.	Der Grund des Rechts und der inneren Verpflichtung, das Recht zu achten.	
	1. Prüfung verschiedener Theorien	33
	2. Sinn und Grund des Rechts	36
V. Kap.	Der oberste Grundsatz der Gerechtigkeit	44
VI. Kap.	Die Abstufung der Rechte	50
VII. Kap.	Von der Aufgabe des Staates	57
VIII. Kap.	Von den politischen Rechten	62
IX. Kap.	Von dem Eigenthumsrechte	67
X. Kap.	Von dem Verhältniss zwischen Kapitalisten und Arbeitern	76
XI. Kap.	Von den Mitteln zur Ausgleichung	85
XII. Kap.	Allgemeine Bemerkungen über die Behandlung rechtlicher und volkswirthschaftlicher Fragen	92
Anhang.	Bemerkungen über den Krieg	102

ERSTES KAPITEL.

WAS KANN DIE PHILOSOPHIE FÜR DIE SOCIALEN WISSENSCHAFTEN LEISTEN?

Was die Philosophie für die socialen Wissenschaften — die Rechtslehre und die Volkswirthschaftslehre — leisten kann, ist quantitativ nicht viel; aber es betrifft wesentliche Punkte, nämlich die folgenden drei: Die Philosophie hat zu zeigen:

1) Die Natur des Menschen in ihrem wahren Lichte und den Endzweck des Daseins, welchen der Mensch selbst sich vorsetzen soll.

2) Den Grund des Rechts und der inneren Verpflichtung, das Recht zu achten, — und

3) Den obersten Grundsatz der Gerechtigkeit.

Die neuere Zeit hat vielfach mit der Rechtsanschauung früherer Zeiten gebrochen und wahrere, bessere Ansichten ans Licht gebracht; aber es fehlt eine Begründung der Sache aus ersten Principien. Eine solche Begründung kann nur die Philosophie geben und das Nachfolgende ist ein Versuch, dies zu thun.

Die Philosophie, wird man vielleicht hier sagen, ist selbst wie ein Meer bewegten Sandes, wo nirgends fester Halt zu finden; wie sollte sie also noch andere Disciplinen

begründen können? Wohl ist es wahr, dass die Philosophie keinen für alle Menschen geltenden, für alle ausgemachten Punkt bietet; aber dies hat seinen Grund nicht darin, dass es unzweifelhafte und vollkommen erweisliche Einsichten auf philosophischem Gebiete überhaupt nicht gibt, sondern bloss darin, dass die Menschen auf diesem Gebiete am wenigsten der Belehrung fähig sind und darum das, was Einige darin Richtiges finden, für die Anderen frucht- und wirkungslos bleibt. Die Aufgabe der Philosophie ist es trotzdem, die ersten Principien aller Wissenschaften, welche von diesen letzteren stets als ausgemacht angenommen werden, selbst rationell zu begründen, und dass diese Aufgabe keine unlösbare ist, das hat das Nachfolgende namentlich für die Rechtslehre zu beweisen.

Ehe wir jedoch diesen Beweis antreten, müssen wir uns mit der Lehre auseinandersetzen, welche das Vorhandensein erster Principien, unwandelbarer Normen des Rechts selbst leugnet.

Der berühmte Rechtsgelehrte, Prof. *v. Jhering* äussert sich in seiner für das grosse Publicum bestimmten Schrift „Der Kampf ums Recht“ (4. Aufl. 1874) folgendermassen:

„Das Recht ist der Saturn, der seine eigenen Kinder verspeist“ (S. 9), und: „Die Idee des Rechts ist ewiges Werden, das Gewordene aber muss dem neuen Werden weichen, denn

> — Alles, was entsteht,
> Ist werth, dass es zu Grunde geht“ (S. 10).

In eine weniger poetische Sprache übersetzt, heisst das: „Es wird ewig so bleiben, dass das, was heute für Recht gilt, morgen als Unrecht erkannt werden wird“.

Man sieht sofort ein, dass, wer dies glaubt, den Begriff des Rechts und allen gültigen Unterschied zwischen Recht und Unrecht selbst leugnet. Darnach kann das

Recht von heute in keiner Weise wahrer oder besser sein, als das von früher, ausser darin, dass es der gerade lebenden Generation besser zusagt, und zwar aus bloss vorübergehenden Gründen. Denn unwandelbare Gründe, ewige Principien oder Normen des Rechts anerkennen, heisst ein „ewiges Werden“ desselben leugnen*).

Es ist nun im Grunde gar nicht die Ansicht des gelehrten Verfassers, dass es keinen an sich gültigen Unterschied zwischen Recht und Unrecht gebe, und man könnte darum meinen, dass er in den oben angeführten Auslassungen sich bloss durch die *Hegel*'sche Terminologie im Ausdruck habe irre führen lassen. Aber dem ist doch nicht ganz so. Ein anderer gelehrter Jurist, Prof. *Windscheid*, macht uns nämlich in einem ebenfalls populären Artikel über „die geschichtliche Schule in der Rechtswissenschaft“**) die folgende Mittheilung:

„Für meine Auffassung gibt es nur zwei durchgreifende Unterschiede zwischen den Menschen (zwischen den Ansichten der Menschen?). Der eine ist der Unterschied zwischen denen, die glauben an die Macht des Geistes über die natürlichen Bedingungen unseres Seins, und denen, welche diesen Glauben nicht hegen. Der andere ist der Unterschied zwischen denen, welchen die Wahrheit als Formel, und denen, welchen sie als ewig sich neu gebärend und unendlich fortschreitend erscheint. Das Princip der flüssigen Wahrheit mit seiner scharfen Ecke, um ein Wort von Dahlmann zu gebrauchen, in die Welt gerückt zu haben, ist das bleibende Verdienst der geschichtlichen Schule.“

---

*) Ausser etwa in dem Sinne, dass die Normen im Leben nie vollständig verwirklicht werden können, dass das Unrecht nie ganz aus der Welt hinausgeschafft werden kann.

**) In der Zeitschrift „Nord und Süd“ vom Januar 1878, S. 53.

Es gibt also eine ganze juristische Schule, welche die „flüssige Wahrheit“ lehrt. Es ist wirklich zum Erstaunen, dass eine juristische Schule absichtlich aus ihrem Wege gehen sollte, um über die „Wahrheit“, die doch gar nicht zu ihrem Ressort gehört, eine so absonderliche Lehre aufzustellen. Man hätte meinen sollen, dass es bloss das Privilegium einiger „Philosophen“ sei, aller Vernunft und aller Erfahrung so offen und so beherzt zu widersprechen. Aber allerdings steht die Sache der „Wahrheit“ in engem Zusammenhange mit der Sache des Rechts und muss darum kurz erörtert werden.

„Die Wahrheit als Formel“, um den Ausdruck von Prof. *Windscheid* zu gebrauchen, ist diese: Zweimal zwei wird *immer* gleich vier sein; die Körper werden sich *immer* gegenseitig anziehen in directem Verhältniss ihrer Massen und im umgekehrten Verhältniss der Quadrate ihrer Entfernungen; der reflectirte Lichtstrahl wird *immer* den gleichen Winkel mit der reflectirenden Fläche bilden, wie der einfallende, u. s. w., kurz: Die Wahrheit ist unwandelbar, weil die Natur der Dinge in ihren Grundzügen unwandelbar ist. Die Lehre von der „flüssigen Wahrheit“ dagegen leugnet dies. Da Wahrheit Uebereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit ist, so setzt eine „flüssige“ Wahrheit eine ebenso „flüssige“ Wirklichkeit voraus. Es handelt sich also darum, ob es ein „absolutes Werden“ gibt oder nicht.

Wenn nur die Verfechter des „absoluten Werdens“ wüssten, was sie eigentlich behaupten! Sie würden sich vielleicht besinnen, mit ihren Behauptungen offen aufzutreten. Ein „absolutes Werden“ ist eine Veränderung ohne Ursache, also die Leugnung aller Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Natur, d. h. die Leugnung aller Erfahrung und aller Wissenschaft. Absolutes Werden und Causalitätsgesetz schliessen sich gegenseitig aus. Eben weil

keine Veränderung absolut ist, ohne Ursache geschehen kann, sind die *Gesetze*, nach welchen alle Veränderungen erfolgen, welche dieselben mit ihren Ursachen verknüpfen, selbst *unveränderlich*. Das Einzelne in der Natur ist zwar dem beständigen Wechsel unterworfen, aber im Allgemeinen, in dem Zusammenhange des Einzelnen, bleibt sie sich stets gleich. Diese unwandelbaren allgemeinen Züge, diese unveränderlichen Gesetze der Natur zu erforschen, ist die Aufgabe der Wissenschaft, welche also mit der Lehre von einem „absoluten Werden“ und einer „flüssigen Wahrheit“ vollkommen unverträglich ist.

Es ist nicht schwer einzusehen, was zu dieser erstaunlichen Lehre geführt hat. Ausser dem Wechsel alles Einzelnen bietet die Natur auf einigen Gebieten und vor Allem die Menschenwelt Reihen von Entwicklungen, einen geschichtlichen Verlauf. Jede solche Entwicklung ist ein immer weiter gehendes Sichentfernen von einem primitiven Zustand; darum gibt dies so leicht Anlass zu dem Glauben, dass es in dem Wesen der Dinge liege, sich in einer bestimmten Richtung immerfort zu verändern, dass die Veränderung, das „Werden“ nicht bloss das Einzelne, sondern auch das Ganze, die Grundzüge der Natur selbst ergreife. Unser Sonnensystem hat sich vermuthlich aus einer rotirenden Urnebelmasse herausentwickelt, die Erde und deren Oberfläche hat nach ihrer Ausscheidung aus dieser Masse unzweifelhaft eine sehr lange Entwicklungsreihe durchgemacht, was am greifbarsten die auf der Erde anzutreffenden organischen Wesen zu erkennen geben, deren Formen und Arten so auffallende Veränderungen erfahren haben, dass die Ueberreste untergegangener Thier- und Pflanzengeschlechter wie Zeugnisse einer anderen Welt erscheinen. Am nächsten steht uns endlich die Entwicklung unseres eigenen Geschlechtes, welche auch schon Hunderttausende von Jahren dauert und von einem Ab-

schluss immer noch weit entfernt ist. Hier haben wir also den Anlass zu der Lehre der „flüssigen Wahrheit“ und des „absoluten Werdens“. Die Erde und deren Bewohner haben im Laufe der Jahrtausende so vielfache und durchgreifende Veränderungen erfahren, dass sehr Vieles, was früher von denselben wahr gewesen, gegenwärtig nicht mehr wahr ist. Die Wahrheit scheint also sich selbst verändert zu haben.

Diese Thatsache hat aber nicht die Bedeutung, welche ihr die Verfechter der „flüssigen Wahrheit“ und des „absoluten Werdens“ beilegen. Was alle anderen Dinge ausser dem Menschen betrifft, so zweifelt Niemand daran, dass die Abweichung ihrer gegenwärtigen Zustände von den primitiven gerade nach denselben physikalischen und chemischen Gesetzen erfolgt ist, welche auch gegenwärtig noch wirken oder gelten. Im Grunde hat sich also die Natur nicht geändert, sondern ist sich vielmehr selbst gleich geblieben. Fragt man die physikalische Theorie nach dem Sinn jener Veränderung und dieses Sichselbstgleichbleibens, so lehrt dieselbe, dass die ursprünglichen Bestandtheile der Körper, die Atome sich überhaupt nicht geändert haben können von aller Ewigkeit her, dass alle Veränderung in der Natur lediglich deren Bewegungen und Zusammensetzungen betrifft. Wenn also eine oberflächliche Auffassung auch durchgreifende Veränderungen der Dinge zu zeigen scheint, so lehrt doch die tiefer dringende Wissenschaft, dass die Dinge selbst vielmehr unveränderlich sind und bloss deren Complexe und Verhältnisse im Raume wechseln.

Die Naturwissenschaft stimmt also mit der wahren Philosophie darin überein, dass es kein absolutes Werden gibt, mit anderen Worten, dass die Veränderung nicht zu dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge gehört. Die Gewähr davon ist, wie schon erwähnt worden, die allge-

meine Herrschaft des Gesetzes der Causalität. Denn der Satz der Causalität besagt: Keine Veränderung ist ohne Ursache, d. h. keine Veränderung ist unbedingt. Diese der Philosophie und der Naturwissenschaft gemeinsame Einsicht ist aber auch zugleich ein Punkt, bei dem sie sich von einander trennen, ohne indessen je in einen wirklichen Widerspruch mit einander zu gerathen. Die Trennung der beiden ist durch die Verschiedenheit ihrer Ziele und Aufgaben bedingt. Das Ziel und die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, die Gesetze der Erscheinungen zu erforschen und aus den ersten empirischen Gründen heraus zu erklären. Die Aufgabe der Philosophie ist, das schlechthin Wahre, das unbedingt Gültige zu suchen. Darum macht dieselbe von der ausnahmslosen Gültigkeit des Satzes der Causalität einen anderen Gebrauch, als die Naturwissenschaft.

Aus dem Satze, dass die Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd, dass das letztere sich selbst unbedingt gleich ist, folgt unmittelbar die Einsicht, dass die empirische Beschaffenheit der Dinge, in welcher alles Einzelne der Veränderung unterworfen ist, nicht die unbedingte, ursprüngliche, nicht die *normale* Natur derselben ist. Der Sinn dieses Umstandes wird aus den nachfolgenden Erörterungen besser erhellen; jedoch kann man schon hier sehen, wie sich daraus die namentlich für die socialen Wissenschaften so höchst wichtige Thatsache erklärt, dass in der Menschenwelt nicht die Naturgesetze allein gelten und walten, sondern zugleich auch Gesetze ganz anderer Art, nämlich die *Normen* des (richtigen) Denkens, Wollens und Handelns, zu welchen letzteren auch die Rechtsnorm gehört.

In der Menschenwelt gibt es ebensowenig ein absolutes Werden, wie anderswo; auch hier geschieht Alles nach unwandelbaren Gesetzen, nur sind es Gesetze von

zweierlei Art, physische und moralische, Naturgesetze und Normen. Denn ausser seiner empirischen Natur, welche lediglich den Naturgesetzen unterthan ist, hat der Mensch auch ein mehr oder weniger klares Bewusstsein von dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge, und darum den Trieb, sich demselben zu nähern. Dadurch allein ist zu begreifen, in welchem Sinne es überhaupt einen Fortschritt in den menschlichen Angelegenheiten gibt und geben kann. Gehörte es zur unbedingten, normalen Natur des Menschen und der Dinge überhaupt, sich immerfort in irgend einer Richtung zu verändern, so würde dies wohl ein Fortschreiten, aber keinen Fortschritt ergeben. Denn kein Stadium in diesem Fortschreiten könnte dann für besser oder vorzüglicher gehalten werden, als ein anderes. Alle müssten vielmehr, als gleicherweise zur normalen Natur der Dinge gehörend, auch gleich gut sein.*) In Wahrheit verhält es sich aber anders. Der Mensch strebt nach Veränderung nicht darum, weil die Veränderung zu seiner normalen Natur gehört, sondern umgekehrt darum, weil seine empirische Natur nicht die normale und deshalb innerlich unhaltbar ist. Unmittelbar gibt sich die Abnormität des empirischen Daseins dem Gefühle als Schmerz und Uebel kund; diese erzeugen daher den innern Trieb des Menschen zur Veränderung. Nimmt nun dessen Entwicklung den Weg der Annäherung an die normale Natur der Dinge, an die Verwirklichung der Norm, so bedeutet dieselbe einen wirklichen Fortschritt, nämlich nicht bloss eine Veränderung, sondern auch eine Verbesserung. Denn eben weil Schmerz und Uebel das Gefühl der Abnormität

*) Genau genommen, würde es dann auch kein eigentliches Fortschreiten geben, sondern ein Entstehen von Dingen und Zuständen aus Nichts und ein Verschwinden derselben in Nichts. Vgl. darüber mein Werk *Denken und Wirklichkeit*, 1. Bd., S. 214 der 2. Aufl.

der empirischen Beschaffenheit unserer selbst und der Dinge überhaupt sind, ist das Gegentheil von Schmerz und Uebel, das *Gut* nichts Anderes, als der Gefühlsausdruck der normalen Verfassung der Dinge und alle Annäherung an diese letztere mithin ein Fortschritt, eine Verbesserung.

Und nun sieht man leicht, welche Anwendung dies auch auf die Rechtsphilosophie erleidet. Wäre das Recht verurtheilt, sich immerfort ohne Ziel zu verändern, so würde von einem Fortschritt im Recht, ja von einem wahren Recht überhaupt gar nicht die Rede sein können. Aus an sich indifferenten Gründen würden dann die Menschen etwas heute für Recht und morgen für Unrecht halten, ohne dass die eine Entscheidung wahrer, besser, vernünftiger wäre, als die andere. Dem ist jedoch nicht so; ein Fortschritt ist auch auf dem Gebiete des Rechts möglich, weil es unwandelbare Normen des Rechts, ewige Principien der Gerechtigkeit gibt. Der Fortschritt besteht eben darin, dass die Menschen diese Principien immer richtiger einsehen und immer vollständiger im Leben verwirklichen.

Ein wahres Glück ist es, dass das latente, urwüchsige Bewusstsein der Norm in den Menschen so sehr viel fester, sicherer und beständiger ist, als das wissenschaftliche Bewusstsein derselben. Sonst würde bei der grenzenlosen Verwirrung, welche auf dem Gebiete dieses letzteren herrscht und, wie wir gesehen haben, so weit geht, dass eine ganze juristische Schule die ewige Wandelbarkeit der Rechtsnormen selbst lehrt, auch in den Angelegenheiten der Menschen eine ähnliche Verwirrung herrschen. Aber auch jenes latente Bewusstsein ist sehr dem Irrthum unterworfen, sonst würde das Leben der Menschheit nicht ein ewiger Kampf sein. Alles kommt also darauf an, Klarheit und Gewissheit in die Frage zu bringen, welches

die wahren ewigen Normen des Wollens und Handelns sind und warum es überhaupt solche Normen unabhängig von und im Gegensatze zu den Naturgesetzen gibt. Gleich das nächstfolgende Kapitel wird diesen Gegensatz zwischen dem Naturgesetz und der Norm des Wollens erörtern und begründen.

ZWEITES KAPITEL.

DIE WURZELN DES EGOISMUS UND DIE BASIS DER MORALITÄT.

---

1. Die Wurzeln des Egoismus.

Trotz der colossalen Macht, welche der Egoismus im Leben bethätigt, sind die Theoretiker meistens weit davon entfernt, einzusehen, welche tiefen und mächtigen Wurzeln derselbe in der Natur des Menschen hat. Egoismus und Mitleid oder Mitgefühl werden in der Regel nebeneinander gestellt als zwei Triebfedern von gleicher Art, von denen die erstere zwar bis jetzt überwiegt, aber durch irgend eine natürliche Evolution oder durch den Einfluss der gewöhnlichen Erziehung mit der Zeit dem Mitgefühl untergeordnet werden kann. Solche Voraussetzungen impliciren eine völlige Verkennung des wahren Sachverhalts, und da die Constatirung desselben für alle Betrachtung der menschlichen Verhältnisse von der äussersten Wichtigkeit ist, so müssen wir hier vor Allem die Wurzeln des Egoismus darlegen.

Die Wurzeln des Egoismus sind nun keine anderen, als die Wurzeln und Grundlagen der Individualität selbst, wie der Egoismus das nothwendige und einzig mögliche Grundgesetz des Individuums als solchen ist. Die Haupt-

grundlagen der Individualität sind aber von zweierlei Art, eine theoretische und eine praktische, wie man sie in Ermangelung einer passenderen Bezeichnung nennen kann.

Die theoretische Grundlage der Individualität und des Egoismus besteht darin, dass Jeder von uns sich selbst als ein unbedingtes Wesen, als eine Substanz erkennt und nothwendig erkennen muss.

Die Erwähnung solcher Worte wie „Substanz“ und „unbedingtes Wesen“ kann leicht manchem Leser einen gelinden Schreck einjagen, weil damit so oft verkehrte und unverständliche Sachen bezeichnet worden sind. Was ich aber unter Substanz und unbedingtem Wesen verstehe, ist etwas sehr einfaches, nämlich ein Gegenstand, der seinem Wesen nach von keinem anderen abhängt, mit keinem anderen so zu sagen verwachsen ist, oder wie man es auch ausdrückt, nicht die Function eines anderen Gegenstandes ist. Eine Substanz ist einfach ein Gegenstand, der ein ihm eignes, nicht von aussen entlehntes oder durch auswärtige Bedingungen ihm aufoctrojirtes Wesen hat.

Nun zeigt eine einfache Erwägung, dass in seinem Selbstbewusstsein jeder sich selbst nothwendig also eine Substanz in dem oben erwähnten Sinne erscheinen muss. Denn, um es kurz zu sagen, sofern ich mich selbst erkenne, erkenne ich eben nicht etwas Anderes, und umgekehrt, insofern ich etwas Anderes erkenne, erkenne ich mich nicht selbst. Unmöglich kann ich mir darum in meinem Selbstbewusstsein unmittelbar als die Function irgend eines anderen Dinges erscheinen. Denn sonst würde ich ja in diesem anderen Dinge mein wahres Selbst sehen, also mich selbst als dieses Andere und dieses Andere als mich selbst erkennen, was logisch widersprechend und unmöglich ist. *)

*) Nichts kommt daher dem natürlichen Menschen ungereimter vor, als wenn man sagt, dass unser wahres Selbst nicht in uns, d. h. in unserer Individualität, sondern ausserhalb derselben liegt. Und doch werden

Dieser Nothwendigkeit gemäss wird also Alles, was zu meiner Kenntniss überhaupt gelangt, von mir entweder als mir selbst eigen oder als mir fremd, entweder als ein Theil meiner selbst oder als von mir getrennt und mir entgegengesetzt erkannt.

Diese absolute Trennung in meinem Selbstbewusstsein zwischen mir und allem Anderen, ohne welche das Selbstbewusstsein überhaupt nicht möglich gewesen wäre, ist nun als die nothwendige Grundlage der Individualität zugleich die Wurzel des Egoismus. Diese Trennung und die damit zusammenhängende Erkenntniss seiner selbst als einer Substanz, als eines unbedingten Wesens, ist der Grund des Umstandes, dass jedes Individuum sich selbst natürlicherweise als Mittelpunkt der Welt erscheint und als das Werthvollste, worüber nichts gehen kann, mit dessen Untergang, wie *Schopenhauer* treffend bemerkt hat, die Welt selbst für dasselbe untergeht. Ja, ein Vergehen wie ein Entstehen unserer selbst ist uns im Grunde unfasslich; denn eine Substanz ist ihrem Begriffe nach ewig, und als eine solche erkennt sich jeder von uns, ob er es gelten lassen will oder nicht. Nur auf Umwegen der Schlussfolgerung und der Reflexion können wir zur Vorstellung einer Zeit gelangen, wo wir nicht gewesen sind oder wo wir nicht mehr sein werden, und diese Vorstellung hat immer etwas Erzwungenes, dem natürlichen Glauben eines jeden Widersprechendes.*)

---

wir weiter unten sehen, dass das Wesen unserer Individualität dieses selbst bestätigt und beweist. Dies wird denn auch sogar von der niedrigsten philosophischen Lehre, von dem Materialismus behauptet; nur sehen die Materialisten ihr wahres Selbst in einem Conglomerat von Dreck, nämlich in einer Combination materieller Atome, während die wahre Philosophie nachweist, dass unser wahres Selbst in dem Höchsten, dem Göttlichen, als der normalen Natur der Dinge liegt.

*) An seine eigne Praeexistenz glaubt zwar nicht leicht Jemand, da seine eigne Erinnerung dagegen zeugt, welche nicht ins Unendliche

Im engen Zusammenhang mit dieser theoretischen Grundlage der Individualität und des Egoismus steht die praktische Grundlage derselben, welche darin besteht, dass jeder von uns lediglich seine eignen Freuden und Schmerzen unmittelbar fühlt, nicht aber die der anderen Menschen oder überhaupt der anderen lebenden Wesen. Die Gefühle anderer Menschen können von uns bloss aus deren Aeusserungen erschlossen werden, stehen also mit unserem eignen inneren Leben in keiner unmittelbaren Verbindung. Da nun, wie ich an anderem Orte nachgewiesen habe,*) alles Streben und Wollen eines lebenden Wesens aus seinen Gefühlen entspringt und seine Gefühle zum nothwendigen Ziel und Ende hat, so ist also ein Individuum nach allen Seiten seines Wesens von der übrigen Welt getrennt und zu derselben durch diese Trennung in einen Gegensatz gestellt. Das Grundgesetz des Individuums als solchen kann demnach kein anderes sein als der Egoismus, die Bejahung und Erhaltung seiner selbst. Alle dem Egoismus entgegengesetzten Triebfedern, wie Mitleid, Gatten- und Elternliebe und andere müssen auf dem Standpunkte der Individualität lediglich als Abirrungen von dem Grundtrieb und dem Grundinstinkt des lebenden Wesens aufgefasst werden, als die Folgen irgend einer natürlichen Täuschung.

Wenn man dies wohl begriffen hat, sieht man ein, wie seicht namentlich die modernen empiristischen und naturalistischen Begründungen der Ethik oder der Moral sind für welche es das Selbstverständlichste in der Welt ist, dass das Individuum seine Interessen denen der Gemeinschaft unterordnen soll. Bisweilen treibt man die Naivetät so

---

zurückreicht, und doch bleibt uns der Gedanke, dass wir einst nicht dagewesen, also gleichsam aus dem Nichts entsprungen sind, im Grunde unfasslich.

*) Vgl. *Denken und Wirklichkeit.*, 2. Bd., S. 196 ff. der 2. Aufl.

weit, um, wie es *Comte* und seine Anhänger thun, ernstlich zu glauben, man brauche den „Altruismus“ bloss zu decretiren, um ihn sofort zur herrschenden Handlungsweise zu machen. *) Aber selbst ein so besonnener und scharfsinniger Mann wie *St. Mill* scheint ernstlich der Ueberzeugung gewesen zu sein, dass man das Individuum durch die Einflüsse der Erziehung hinlänglich dressiren könne, um es der höchsten Aufopferung fähig zu machen. Leider kann die Erziehung nicht in der moralischen Dressur allein bestehen; man muss auch das Denken der Menschen üben und zur Reflexion anleiten, und dadurch würde man mit der einen Hand das zerstören, was man mit der anderen aufbaut. Denn die erwachte und wohl geleitete Reflexion wird alle künstlich andressirten und anerzogenen Triebfedern nothwendig lahm legen, eben dadurch dass sie zum Bewusstsein ihrer Künstlichkeit gelangt. Es ist darum nicht genug, eine moralisch gute Gesinnung in den Menschen zu erzeugen, man muss auch dieselbe vor ihrer Reflexion *rechtfertigen*, und das ist gerade auf dem empiristischen Standpunkt unmöglich.

Sobald der Mensch sich bewusst geworden, was das wahre Gesetz und das wahre Interesse seiner Natur ist, muss er diesem gemäss auch sein Verhalten einrichten. Das ist sein Recht und seine Pflicht. Nichts kann unhaltbarer sein als an den Menschen die Forderung zu stellen, dass er seine eigne Natur verleugne und sich gegen dieselbe auflehne; eher könnte er Berge versetzen und sich frei in die Luft erheben. Das Grundgesetz des Indivi-

---

*) Ja, *Comte* wollte sogar dem Einzelnen keine Rechte zugestehen. In seinem *Cours de philosophie positive* sagt er z. B. Folgendes: „Le positivisme ne reconnaît à personne d'autre droit que celui de faire toujours son devoir . . . La notion du droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique . . . . Tout droit humain est absurde autant qu'immoral.“

duums als solchen ist nun aber, wie wir gesehen haben, der Egoismus. Es ist also nichts als Unkenntniss der empirischen Natur des Menschen, was die Leute zu dem Glauben verleitet, dass aus derselben, sei es auf dem Wege der natürlichen Entwicklung oder der künstlichen Einwirkung, eine moralisch gute Gesinnung von Bestand und Dauer erzielt werden könne. Eine solche erfordert ganz andere Grundlagen und Voraussetzungen, die wir jetzt auch andeuten wollen.

2. Die Basis der Moralität.

Es ist eitel und vergeblich, die Vortheile des Gemeinsinnes und die Nachtheile des Egoismus vom egoistischen Standpunkte aus nachzuweisen, wie es die Empiristen thun, weil sie keinen anderen Weg offen haben. Aus solchen Berechnungen kann nur ein Zerrbild der Moral hervorgehen, das sich bei jedem ernstlichen Conflict mit der Selbstsucht und den Leidenschaften als ohnmächtig erweisen wird. Denn wie könnte der Egoismus sich selbst mit Erfolg bekämpfen? Die wirkliche Begründung der Moral kann bloss in der für den Egoismus niederschmetternden Einsicht liegen, dass die empirische Natur des Menschen *abnorm* ist, dass seine Individualität selbst wesentlich auf Schein und Täuschung beruht und die egoistischen Triebe und Gesetze der Individualität ihn daher in Widerspruch mit seinem eignen, normalen Wesen setzen. Nichts Anderes kann die Selbstsucht überwinden, nichts Anderes kann eine Auflehnung gegen den „alten Adam“ seiner sinnlichen Natur im Menschen bewirken und rechtfertigen. Hier handelt es sich nicht um eine kluge Berechnung der Interessen, sondern um eine vollständige Umkehrung des Sinnes, welche lediglich aus der Einsicht in die Unhaltbarkeit und Abnormität der empirischen Natur der Dinge überhaupt und insbesondere der Individualität, deren

Wurzeln auch die Wurzeln des Egoismus sind, hervorgehen kann.

Diese allgemeine Einsicht ist so wesentlich und fundamental, dass man ohne vollkommene Aneignung derselben von den Dingen dieser Welt eigentlich nichts versteht und trotz aller Anhäufung empirischer Kenntnisse zu keiner wahren Reife des Geistes gelangt. Aber es kann mir nicht beikommen, dieselbe hier auseinander zu setzen und zu begründen; diesem Zwecke habe ich ein grösseres Werk gewidmet und werde mich daher nicht selbst abschreiben. *) Bloss über einen Umstand muss ich hier einige Andeutungen geben, nämlich über den, dass die Individualität des Menschen selbst durch Schein und Täuschung bedingt ist.

Wir haben oben gesehen, dass jeder von uns sich selbst nothwendig als eine Substanz, als ein unbedingtes Wesen erkennt, dass eben darauf das Selbstbewusstsein und die Individualität beruht. Nun ist aber diese Erkenntniss factisch nicht wahr. Das menschliche Individuum ist in Wirklichkeit keine Substanz, dessen Existenz ist weder ewig noch von Bedingungen unabhängig. Ja, der Mensch enthält nicht allein keinen von anderen Dingen unabhängigen Kern, sondern er hat überhaupt keinen eignen Inhalt, ausgenommen seine wechselnden Gefühle von Lust und Unlust; alles Andere, so vor Allem der Inhalt seiner Vorstellungen, kommt ihm von aussen. Die menschlichen Individuen unterscheiden sich denn auch von einander nicht durch einen ureigenen Inhalt, sondern bloss durch die verschiedene Art, wie sie gegen Einwirkungen von aussen reagiren. Und selbst diese Eigenthümlichkeit der Reaction ist dem selbstbewussten Subjecte nicht von Hause aus eigen, sondern durch seine leibliche Organisation, also durch

*) Ein *résumé* meiner Philosophie findet man am Schlusse der bald erscheinenden Schrift *J. G. Fichte nach seinen Briefen.*

äussere Einflüsse wesentlich bedingt. So erweist sich die Nichtigkeit der theoretischen Grundlage der Individualität.

Aber auch das, was ich die praktische Grundlage der Individualität genannt habe, beruht auf Schein und Täuschung. Es ist zwar ein Factum und wird es stets bleiben, dass wir bloss unsere eignen Freuden und Schmerzen, niemals die der anderen Menschen unmittelbar fühlen; die Täuschung liegt aber in unseren eignen Gefühlen und Beweggründen selbst. Das ist von mir an einem anderen Orte nachgewiesen worden.*) Einer Täuschung bedient sich die Natur, um das fühlende und vorstellende Subject zur Selbsterhaltung anzutreiben, um ihm die Bedürfnisse seines leiblichen Organismus, ja die Bedingungen zur Erhaltung seiner *species* (letzteres bei dem Geschlechtstrieb) als seine eignen Bedürfnisse erscheinen zu lassen. Dies kann nur dadurch zu Stande gebracht werden, dass die Natur dem lebenden Wesen eine subjective Befriedigung vorgaukelt, welche in Wahrheit keine ist, und daher auch dessen innere Unruhe nicht oder doch nur auf kurze Zeit sistirt. Unsere Gefühle der Lust, der Befriedigung sind auf diese Weise selbst von Schein und Täuschung inficirt.

Um dieses zu begreifen, muss man bis auf die Grundeinsicht zurückgehen, welche das oberste Gesetz unseres Denkens bildet. Dieses Gesetz besagt, dass das unbedingte, normale, wahrhaft eigne Wesen der Dinge mit sich selbst vollkommen identisch ist. **) Identität mit sich ist somit

---

*) Vgl. *Moralität und Religion*, S. 74 ff der 2. Aufl.

**) So lautet der positive Ausdruck des obersten Denkgesetzes, der Satz der Identität. Der negative Ausdruck desselben, der Satz des Widerspruchs besagt: Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, oder mit anderen Worten: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein. Ausführlich ist dies entwickelt und begründet in *Denken und Wirklichkeit* 1. Bd., 2. Buch, 2., 3., 4. und 5. Kap. der 2. Aufl.

die höchste Norm und das einzige wahre Gut. Dem Individuum als solchem fehlt aber dieselbe nothwendig, da die Individualität auf einer Täuschung im Selbstbewusstsein beruht und mithin dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd ist. Daher der nie rastende innere Trieb des Individuums zur Veränderung. Daraus erhellt nun unmittelbar, dass alle aus der ausschliesslichen Bejahung der Individualität, d. h. aus dem Egoismus entspringenden Motive auch auf Täuschung hinauslaufen müssen, dass der Egoismus den Menschen von dem wahren Endziel seines Strebens und Wollens (dem Gut) entfernt und seiner eigenen besseren Natur entfremdet. Darum ist das Gegentheil des Egoismus, das moralische Gesetz die wahre Norm des menschlichen Wollens und Handelns, nämlich das Gesetz der höheren, normalen Natur des Menschen. Darum fühlt sich jeder bessere Mensch innerlich verpflichtet, das moralische Gesetz selbst auf Kosten seiner sinnlichen Befriedigung zu befolgen.

Wir sehen mithin, dass unsere empirische Natur, unsere Individualität jedes wahrhaft eignen Inhalts ermangelt, also innerlich leer, durch Schein und Täuschung bedingt ist und durch das unablässige Streben nach Veränderung sich selbst verleugnet und verurtheilt. Dies ist der factische Beweis dafür, dass die Vielheit und Individualität der empirischen Objecte dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd, dass das letztere also Eine Einheit ist. Diese höhere Einheit, diese ewige Norm, welche das in der Wirklichkeit vorhandene Ideal der Vollkommenheit bildet, — denn die Vollkommenheit ist nichts Anderes, als die normale Beschaffenheit der Dinge — nennt man *Gott* *). Alle echte Moralität unter den Menschen ist

*) Das wahre Ideal ist also von dem, was gewöhnlich unter dem Ideal verstanden wird, nämlich der Vorstellung eines möglichst vortrefflichen Menschen wesentlich verschieden. Da die empirische Na-

also die Bethätigung des Göttlichen in ihnen und folglich von den Wirkungen einer blossen erzieherischen Dressur himmelweit verschieden.

Mit diesen kurzen Andeutungen muss ich mich hier begnügen, um nicht anderwärts schon Gesagtes zu wiederholen.

---

tur des Menschen auf abnormen, d. h. dem Wesen der Dinge an sich fremden Grundlagen beruht, so ist alle Vortrefflichkeit des Menschen selbstverständlich eine bloss relative und bleibt stets weit entfernt von einer Identification oder Assimilation mit dem wahren Ideal, welches die normale Natur der Dinge und somit die Substanz der Vollkommenheit selbst ist.

DRITTES KAPITEL.

DER ENDZWECK DES DASEINS UND DESSEN VERWIRKLICHUNG.

---

1. Der Endzweck des menschlichen Daseins.

Unter dem Endzweck des Daseins können zwei verschiedene Dinge verstanden werden, die man sich hüten muss zu vermengen. Man versteht nämlich darunter entweder den Endzweck, welchen die Macht, die den Menschen angeblich ins Dasein gerufen hat, dabei im Auge gehabt haben mag, oder man meint den Endzweck, den der Mensch seinem Dasein selbst vorsetzen soll.

Einen Endzweck des Daseins im ersteren Sinne zu finden, ist schlechterdings nicht möglich. Wäre die empirische Natur des Menschen und der Dinge überhaupt normal, so würde sie auch selbstgenügend sein und keine weiteren Zwecke voraussetzen. Es ist aber klar, dass auch das Abnorme keinen objectiven Endzweck haben kann. Denn einen solchen voraussetzen, heisst annehmen, dass das Abnorme gar nicht anders sein soll, als es ist, heisst also, das Abnorme selbst für normal halten, mithin sich selbst widersprechen. Wie könnte die Abnormität absichtlich gewollt und geplant werden? Wegen ihrer

Abnormität ist die empirische Natur der Dinge ein unlösbares Räthsel. Vergeblich fragt sich der Mensch, woher er kommt und wozu er da ist. Eben die Vernunft, welche ihn diese Fragen aufwerfen lässt, zeigt die Unmöglichkeit, dieselben zu beantworten. Denn der Grund dieser Fragen ist der Gegensatz zwischen der Norm, die wir in unserer Vernunft tragen, und der empirischen Beschaffenheit der Dinge. Die obigen Fragen beantworten, hiesse diesen Gegensatz versöhnen oder aufheben. Könnte aber der Gegensatz verschwinden, so würden eben die Fragen gar nicht entstehen können. Das ist der Cirkel, in dem wir uns bewegen.

Handelt es sich dagegen nicht um den Endzweck, zu welchem der Mensch geschaffen worden ist, sondern um den Endzweck, den er sich selbst vorsetzen soll, so ist eine vollkommen klare und bestimmte Antwort möglich. Der Endzweck des Menschen ist, sich von der Abnormität aller Art möglichst zu befreien, die Norm, d. h. das Göttliche in sich zur möglichst vollkommenen Geltung und Ausbildung zu bringen. Und da das Gefühl und das Bewusstsein der höheren Norm, des Göttlichen, eben dasjenige ist, was den Menschen wesentlich von dem Thiere unterscheidet, was ihn erst zum Menschen im wahren Sinne macht, so kann man auch sagen, der Endzweck des Menschen ist, das wahrhaft Menschliche in ihm zu möglichst voller Ausbildung zu bringen.

Das Dasein des Einzelnen und der ganzen Menschheit hat nur insoweit wahren Sinn und Werth, als sie sich zu Organen und Gefässen des Göttlichen machen. Bloss dadurch erheben sie sich über die Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit, welche der in ihren Grundlagen abnormen empirischen Wirklichkeit eigen ist. Bloss dadurch können sie auch einen Gewinn für die Ewigkeit erzielen. Denn das Göttliche geht nicht unter und darum

ist Alles, was von diesem geweiht worden, dem unausbleiblichen Loos des Abnormen, der Vergänglichkeit entzogen. Eine klare Vorstellung von diesem Sieg über die Vergänglichkeit ist zwar nicht möglich; hier stehen wir vor einem Mysterium, welches der Erklärung ebenso wenig fähig ist, als das Dasein der abnormen, sich selbst verleugnenden und verurtheilenden empirischen Wirklichkeit selbst. Aber die innere Zuversicht aller Diener und Märtyrer des Ideals, dass sie für die Ewigkeit arbeiten, war und ist vollkommen berechtigt. Was in der Welt dem Ideal gewonnen ist, bleibt ein unvergänglicher Gewinn.

Die Verwirklichung der Norm, die Geltendmachung des Göttlichen, ist somit der Endzweck des Daseins.

Zur Beförderung dieses Zweckes ist aber nicht allein der gute Wille, sondern auch die klare Einsicht nöthig. Denn ohne die Einsicht kann auch der beste Wille irre gehen, wie es namentlich das Beispiel des Asketenthums lehrt. Die Asketen gingen in ihrem Eifer, das Ideal zu verwirklichen, das Göttliche im Leben zur Geltung zu bringen, soweit, dass sie die empirische Natur in sich möglichst zu ertödten, selbst die unschuldigsten Regungen derselben zu ersticken suchten. Sie haben zu ihrem Schaden nicht eingesehen, wie unauflöslich in dieser Welt das Gute und das Böse, das Normale und das Abnorme, trotz ihres unversöhnlichen Gegensatzes, durcheinander gemischt sind. Diese Mischung macht eben, dass das Schlechteste gute Früchte tragen kann, ja bisweilen als eine nothwendige Bedingung des Guten erscheint, sowie auch umgekehrt das Gute unter Umständen verderbliche Folgen hat. Und letzteres ist namentlich den Bestrebungen der Asketen widerfahren. Infolge der Abtödtung der sinnlichen Natur und der unversöhnlichen Abneigung gegen dieselbe, liessen sie stets zwei grosse Gebiete, auf welchen das Höhere gepflegt

werden kann, nämlich das wissenschaftliche und das ästhetische Gebiet unangebaut. Aber auch die Moral des Asketismus hat eine schwache, ja bedenkliche Seite. Die Abneigung gegen die sinnliche Natur kann den Menschen nur zu leicht auch seinen Mitmenschen entfremden, in ihm eine Gleichgültigkeit gegen deren Schicksale erzeugen, ihn zur ausschliesslichen, stark egoistisch gefärbten Beschäftigung mit sich selbst führen. Echte moralische Tüchtigkeit ist dagegen ohne ein Wirken für das Wohl der Menschen nicht möglich. Wenn wir sehen, dass christliche und buddhistische Mönche sich nicht schämen, von Almosen, also von fremder Arbeit zu leben, (wie sehr sie auch ihre Bedürfnisse einschränken mögen) ohne sich zu einer Gegenleistung verpflichtet zu glauben, so wird klar, dass diese Richtung des Lebens nicht allein in ihren Ausartungen, sondern in ihrem Principe selbst verfehlt ist.

Das Richtige liegt in der Mitte zwischen der Verneinung und der unbedingten Bejahung der sinnlichen, empirischen Natur. Dieselbe nicht zu ertödten, sondern möglichst den höheren Zwecken dienstbar zu machen, auch diese höheren Zwecke nicht einseitig nur auf einem Gebiet, sondern nach allen Seiten zu pflegen und zu fördern, ist unsere Pflicht und unser wahres Interesse. Man muss unterscheiden zwischen dem, was dem Höheren entgegengesetzt, also schlechthin abnorm und nicht existenzberechtigt ist, wie Laster, Bosheit, Lüge, Unredlichkeit, liebloser Eigennutz*) und dem, was zur Erhaltung und Verschönerung

---

*) Diese Art von Abnormität, welche das Innere des Menschen entstellt, ist es, was in der religiösen Sprache Sünde heisst. Nur sehen die Religiösen die Norm, gegen welche die Sünde verstösst, meistens in etwas Aeusserem, in dem Gebot eines ausser uns existirenden Gesetzgebers, den sie Gott nennen; während in Wahrheit die Norm eben die normale Natur unserer selbst und der Dinge überhaupt ist, welche allein den geheiligten Namen Gott verdient, als

des Lebens dient; also eine Bedingung zur Verwirklichung der höheren Zwecke selbst ist. Ersteres muss bekämpft, letzteres dagegen verwerthet werden. Es gibt darum drei Hauptziele und Hauptinteressen der Menschheit, nämlich:

1) Möglichst weit gehende innere, sowohl moralische als intellectuelle Ausbildung und Vervollkommnung der Menschen,

2) Gerechtigkeit in ihren Verhältnissen untereinander und

3) Möglichst weitgehende Beherrschung der äusseren Natur, oder mit anderen Worten, möglichst grosse Productivität der Arbeit.

Bis jetzt sind das erste und das dritte Ziel stets auf Kosten des zweiten angestrebt und somit der Endzweck der menschlichen Entwicklung stets verfehlt worden. Im Grunde ist bloss das dritte Ziel, die Kenntniss und Beherrschung der äusseren Natur wirklich in einem hohen Grade gefördert worden. Was dagegen die innere, namentlich moralische Ausbildung der Menschen und deren Verhältnisse unter einander betrifft, so sind wir vielfach darin noch in erschreckender Weise zurückgeblieben. Und doch ist die Beherrschung der äusseren Natur nicht selbst Endzweck, sondern bloss ein Mittel zur Erreichung höherer Zwecke. Nicht Vermehrung, sondern Einschränkung der leiblichen Bedürfnisse ist wünschenswerth, damit die Menschen desto mehr Zeit und Kraft der Pflege ihrer wahren, geistigen Interessen widmen können. Diese Einschränkung der leiblichen Bedürfnisse haben denn auch schon die Philosophen des Alterthums gepredigt, aber wohl zu frühzeitig. Denn damals hatte die Menschheit noch nicht die Machtmittel gewonnen, welche ihr aus der Kenntniss

---

das reine Ideal der Vollkommenheit, das in keiner Beziehung zu unserem Egoismus steht.

der äusseren Natur und der Vervollkommnung der Technik erwachsen. Dieses Ziel konnte nur unter dem Druck materieller Bedürfnisse und dem Vorherrschen materieller Interessen erreicht werden. Gegenwärtig ist aber dasselbe schon ziemlich erreicht,*) und ihm weitere Opfer auf Kosten höherer Interessen bringen, hiesse nicht mehr vorwärts, sondern rückwärts schreiten, das Mittel selbst zum Zweck machen und somit sein ganzes Thun verkehren.

Aber es fragt sich, welche Aussichten die Verwirklichung des Endzwecks des Daseins bei den Menschen überhaupt hat. Darüber gibt es verschiedene Ansichten und man muss sich in dieser Frage Klarheit zu verschaffen suchen.

2. Von der Verwirklichung des Endzwecks.

Einige — z. B. die französischen Revolutionaire des vorigen Jahrhunderts — hielten den Menschen für ein reines Vernunftwesen, welches das Richtige bloss zu wissen braucht, um sofort sein ganzes Verhalten darnach einzurichten. Dieselben glaubten darum das Reich der Vernunft auf Erden ohne Schwierigkeit verwirklichen zu können, sind aber mit ihren praktischen Versuchen kläglich gescheitert. Gegenwärtig dagegen sind die Anhänger des herrschenden Naturalismus und Evolutionismus geneigt, den Menschen ganz und gar für ein Naturwesen zu halten, welches gleich Pflanzen und Thieren lediglich durch Naturgesetze bestimmt und geleitet wird. Diese entgegengesetzten Ansichten sind beide einseitig und unrichtig, beide führen auch zu traurigen Folgen in der Praxis.

---

*) Das heisst, es können auch hierin noch grosse Fortschritte gemacht werden, aber die Hauptsache, der sichere Boden für diese Fortschritte ist schon ein für allemal gewonnen.

Dass der Mensch kein reines Vernunftwesen, das ist ein Factum, welches das Leben auf jedem Schritte von neuem beweist. Ja, wenn man bedenkt, wie so sehr schwer z. B. neue Wahrheiten unter den Menschen Verbreitung finden, wie unempfänglich die Meisten für Vernunftgründe sind, so klingt die Behauptung, der Mensch sei ein reines Vernunftwesen, fast wie Ironie. Wie soll man denn seine Vernünftigkeit sich vorstellen?

Die Vernünftigkeit besteht überhaupt in folgenden zwei Eigenschaften:

1) In der Fähigkeit der Reflexion und der Erkenntniss allgemeiner Verhältnisse und Gesetze überhaupt.

2) In der Fähigkeit, sowohl sein Denken wie sein Handeln auf normale Weise zu gestalten, d. h. seine Ueberzeugungen nach Vernunftgründen und sein Wollen und Handeln nach einer von dem Menschen selbst anerkannten Norm zu bestimmen.

Ueber den ersteren Punkt gibt es keine Meinungsverschiedenheit, der zweite ist dagegen der in Frage stehende. Die Forderung, dass ein vernünftiges Wesen sein Denken und Handeln nach Normen bestimme, ist die Anforderung, Gesetze zu befolgen, welche von den Naturgesetzen verschieden sind. Wie kann diese Forderung gerechtfertigt werden? Offenbar bloss durch die Einsicht, dass die empirische Natur des Menschen nicht die normale ist, dass die Vernunft vielmehr die Gesetze des normalen Wesens der Dinge, die wirklichen Normen enthalte.*) Aber der Mensch steht von Anfang an unter der

---

*) Es ist schon in dem Vorhergehenden angedeutet worden, dass die beiden Normen des Denkens und des Wollens (d. h. die logische und die moralische Norm) einen gemeinsamen Grund haben, nämlich in der ursprünglichen Gewissheit, der selbstverständlichen Einsicht, dass die Dinge in ihrem eigenen, unbedingten Wesen mit sich

Herrschaft der Gesetze seiner empirischen Natur; es ist also klar, dass die Befolgung der richtigen Normen des Denkens und Handelns nicht ohne inneren Kampf durchgesetzt werden kann und dass in diesem Kampfe die Naturgesetze nur zu oft Sieger bleiben, was ein vernunftwidriges, abnormes Denken und Handeln zur Folge hat. Wie sollen wir also die künftige Entwickelung der menschlichen Angelegenheiten auffassen? Alles, was geschieht, geschieht mit Nothwendigkeit; also auch wenn das Abnorme siegt und besteht, so siegt und besteht es mit Nothwendigkeit. Nichtsdestoweniger dürfen wir uns mit dem Bestehen desselben nie befreunden, dasselbe nie ruhig hinnehmen, weil es eben nicht existenzberechtigt ist, die Verleugnung unserer eignen besseren Natur implicirt. Sobald der Mensch sich der Abnormität von Zuständen und Gesetzen bewusst ist, hat er die unausweichliche Pflicht, dieselben zu bekämpfen. Wie der Mensch trotz der physischen Nothwendigkeit seiner Handlungen dennoch für dieselben moralisch verantwortlich ist, das habe ich an einem andern Orte ausführlicher nachgewiesen.*)

Dieser Punkt ist von besonderer Wichtigkeit. Viele haben sich durch die erhabene Ataraxie imponiren lassen, mit welcher ein *Spinoza* die menschlichen Angelegenheiten betrachtet, gleich als wären es Dreiecke und Kreise. Das ist aber eine falsche Erhabenheit, welche auf einer falschen Vorstellung von der Beschaffenheit der Dinge beruht. Nach *Spinoza*, oder vielmehr nach jeder consequenten pantheistischen Auffassung ist eben alles Wirkliche

---

vollkommen identisch sind. Ausführlicher kann ich es hier nicht darlegen, sondern verweise auf meine beiden oben citirten grösseren Werke.

*) Vgl. *Moralität und Religion*, den Abschnitt über die Freiheit des Willens.

normal, alles Wirkliche vernünftig; Abnormes, Nichtseinsollendes gibt es darnach gar nicht, der Unterschied von Gut und Böse ist blosses Vorurtheil. Nun gibt es keine Annahme, welche verkehrter und unphilosophischer wäre, als diese. Zwar ist die Behauptung der neueren Pessimisten, dass alles Wirkliche abnorm, unvernünftig sei, ebenfalls einseitig und verkehrt; die Wahrheit ist aber doch die, dass die empirische Natur der Dinge Grundzüge aufweist, welche abnorm, d. h. dem unbedingten Wesen der Dinge fremd sind. Dieser Umstand gibt sich in der Veränderlichkeit der empirischen Objecte, in dem Uebel und dem Bösen, dem Schein und Irrthum zu erkennen, welche gleichsam die Krankheitssymptome der gegebenen Ordnung der Dinge sind. Das Bewusstsein davon ist denn auch in jedem Menschen vorhanden, der nicht ganz durch falsche Theorien verblendet ist; darum auch das Gefühl der Pflicht, das Abnorme nicht etwa mit philosophischer Ruhe zu betrachten, sondern vielmehr unversöhnlich zu bekämpfen. Aber nur die klarere Einsicht kann diesem Gefühl und Bewusstsein eine grössere praktische Macht verleihen.

Alle künftigen Fortschritte der Menschheit und namentlich diejenigen, welche vor Allem wünschenswerth sind, die Vervollkommnung des Inneren der Menschen und ihrer Verhältnisse unter einander, hängen davon ab, ob das Bewusstsein von dem normalen Wesen der Dinge und dem Abstand zwischen demselben und der empirischen Beschaffenheit der Naturobjecte in den Menschen lebendig gemacht wird. Das Bewusstsein, die Einsicht ist eben diejenige Seite in uns, welche allein einer spontanen Vervollkommnung fähig ist. Die anderen Seiten können zwar unabhängig von der Klärung unserer Einsichten durch äussere Umstände modificirt, verändert werden; aber dass diese Veränderung ein Fortschritt, eine innere Verbesse-

rung wäre, das ist physisch unmöglich. Denn man kann das Bessere nicht verwirklichen, ja nicht einmal anstreben, ohne das lebendige Bewusstsein, dass und warum dasselbe das Bessere ist. Schon *Buckle* hat an der Hand der Geschichte nachgewiesen, dass alle Fortschritte der Menschheit von den Fortschritten in ihrer Erkenntniss der Dinge abhängen. Allein man hat diese Behauptung *Buckle's* meistens missverstanden, nämlich so gefasst, als wollte er sagen, dass moralische Factoren im Leben unwirksam wären, während seine Meinung bloss die war, dass die Wirksamkeit der moralischen Factoren nur durch Verbesserung der Einsicht zu einer besseren Praxis geführt werden kann, und das ist ganz unzweifelhaft richtig. Denn eine Veränderung in der Wirkung ist nicht möglich, ohne eine sie begründende Veränderung in der Ursache.

Aus dem Vorhergehenden ersieht man, wie verderblich der durch den Naturalismus und Evolutionismus unserer Zeit begünstigte Glaube ist, dass in den menschlichen Angelegenheiten sich Alles von selbst mache, dass die Anstrengungen der Einzelnen nichts daran ändern können. Diese Lehre müsste, wenn consequent gefasst, zu einem orientalischen Fatalismus führen und zur Ertödtung dessen, was den Nerv und Lebensimpuls alles wahren Fortschrittes ausmacht, nämlich des Verlangens und der Pflicht, an der Verbesserung und Vervollkommnung der Zustände sowohl in sich als ausser sich zu arbeiten. Alle, die an dem Fortschritt arbeiten, thun dies in dem Glauben, dass ohne ihre Arbeit kein Fortschritt zu Stande kommen kann. Diesen Glauben aufgeben, heisst jedes bessere, uneigennützige Streben aufheben, den Menschen lediglich auf die Wahrung seiner persönlichen Interessen anweisen. Glaubt man denn etwa ernstlich, dass der nackte Egoismus, das Streben nach eignem Genuss und Gewinn, von selbst den Fortschritt zu Wege bringen kann? Allein solange

ein solches Streben vorherrscht, gibt es ja factisch keinen Fortschritt gerade in der Hauptsache, in der moralischen Beschaffenheit der Menschen. Oder will man vielleicht behaupten, dass die „natürliche Zuchtwahl“ die Menschen von selbst besser machen werde? Aber moralische Tüchtigkeit ist, wie oben bewiesen worden, logisch unvereinbar mit dem Glauben, dass der Mensch ein blosses Naturproduct sei, dessen Entwicklungen nach unabänderlichen, von seinen Einsichten und seinem Willen unafficirbaren Naturgesetzen sich vollziehen. Moralische Tüchtigkeit ist eben Hingebung an höhere Normen und Ideale, und kann diese Hingebung etwa gleich Schweinsohren und Taubenkröpfen durch natürliche oder künstliche Auslese gezüchtet werden?

Nichts ist für den Klardenkenden wunderlicher, als die Morallehren jener Menschen, welche der tief demoralisirenden Annahme huldigen, dass wir uns auch mit dem Abnormen aussöhnen müssen, weil dasselbe nothwendig ist. Die Evolutionslehre ist zwar gut und richtig an ihrem rechten Platz, aber ihr Platz ist nicht so hervorragend und ihre Tragweite nicht so gross, wie es die Adepten meinen. Das Wahre in der geschichtlichen Auffassung des Evolutionismus ist die grössere Hervorhebung der allgemeinen Ursachen und der Massenwirkungen im Gegensatze zu der früheren ausschliesslichen Beschäftigung der Geschichtsschreiber mit dem Wirken einzelner Individuen, welche als die einzigen geschichtlichen Factoren betrachtet wurden. Aber bei aller Anerkennung allgemeiner Ursachen darf man nie vergessen, dass stets einzelne Individuen das Ferment der menschlichen Masse bilden, welche bei ihrem Hange, in gewohnten Zuständen zu verharren, ohne dieses Ferment niemals vorwärts gekommen wäre. Der innere Impuls in diesen Einzelnen würde aber lahm gelegt und somit das culturgeschicht-

liche Ferment ertödtet, wenn der Glaube Platz griffe, dass der Einzelne zu keinen uneigennützigen Anstrengungen verpflichtet sei und dass überdies alle seine Anstrengungen fruchtlos bleiben müssen. Macht man den Evolutionismus einmal zum Evangelium, so wird der Geist dadurch förmlich verkrüppelt.

VIERTES KAPITEL.

DER GRUND DES RECHTS UND DER INNEREN VERPFLICHTUNG DAS RECHT ZU ACHTEN.

---

1. Prüfung verschiedener Theorien.

Wie fast über Alles in der Welt, so gibt es auch über den Grund des Rechts verschiedene Ansichten und es ist daher auch hier rathsam, der positiven Darlegung der Sache eine negative, eine wenn auch nur kurze Beleuchtung irrthümlicher Theorien voranzuschicken.

Eine der hervorstechendsten unter diesen Theorien ist gegenwärtig die utilitarianische, nach welcher es gar keine festen Grundlagen des Rechtes, keine unwandelbaren Principien der Gerechtigkeit gibt, sondern die Bestimmung dessen, was als Recht oder Unrecht zu gelten hat, sich lediglich nach Rücksichten des allgemeinen Nutzens richten soll.

Diese Theorie enthält zwei Mängel, welche für eine Rechtsphilosophie wahrhaft verhängnissvoll sind. Dieselbe hebt 1) eben dasjenige auf, was den Nerv und Kern von Recht und Gerechtigkeit ausmacht, nämlich die innere Verbindlichkeit derselben; und sie kann 2) kein gewisses, allgemein gültiges Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Unrecht bieten.

Die utilitarianische Philosophie kennt keine andere

als die empirische Natur des Menschen, deren Grundgesetz, wie gezeigt worden, der Egoismus ist. Die utilitarianische Rechtslehre muss also von der Anerkennung der Berechtigung des Egoismus ausgehen. Dies ist nun allerdings kein Fehler, da alles Recht, wie wir weiter unten sehen werden, von der Anerkennung des Egoismus ausgeht. Leugnet man aber, wie es die utilitarianische Lehre thut, dass es feste Normen gebe, an welche der Egoismus des Einzelnen in seinem eigenen Namen und nach seinen eigenen Forderungen sich binden soll, so leugnet man damit alle inneren Schranken des Egoismus, also die Grundlagen selbst, auf welche rechtliche Begriffe und Verhältnisse gebaut werden können. Dann gibt es kein anderes Recht, als das der Gewalt. Nicht die Gewalt, werden die Utilitarianer sagen, sondern der allgemeine Nutzen soll das Recht begründen. Aber warum sollte Jemand, wenn er die Gewalt in Händen hat, sich überhaupt um den allgemeinen Nutzen kümmern? Das ist es ja eben, was die Utilitarianer nicht allein nicht beantworten, sondern durch ihre Voraussetzungen unbeantwortbar machen.

Ebensowenig nun, wie eine innere Verpflichtung begründen, kann der zum Princip erhobene allgemeien Nutzen ein festes Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Unrecht abgeben. Wie, wenn der Nutzen und die Interessen der verschiedenen Klassen der Gesellschaft einander entgegengesetzt wären oder wenigstens von denselben als entgegengesetzt angesehen würden?*) Würde

---

*) Vom egoistischen Standpunkte aus betrachtet, ist das Interesse der verschiedenen Klassen wirklich entgegengesetzt und widerstreitend. Ein egoistisches Hauptinteresse des Menschen besteht ja gerade darin, etwas vor den Anderen voraus zu haben. Darin eben liegt der Hauptgrund des Strebens nach Macht, Reichthum und Auszeichnung.

dann nicht nach dem utilitarianischen Princip jede Klasse und Partei mit gleichem Recht den allgemeinen Nutzen in der Beförderung ihrer eigenen Interessen auf Kosten der anderen sehen? Dies ist die klar liegende Consequenz; aber die Utilitarianer sind nicht consequent. Ihre Rechtslehre basiren sie *implicite* ebenso wie Jedermann, der ein Rechtsbewusstsein überhaupt besitzt, auf die Voraussetzung, dass es innerlich bindende und allgemein gültige Schranken des Egoismus, also anders gesagt, objective Rechtsnormen gibt, während sie solche ostensibel leugnen.

Objective Rechtsnormen leugnet auch die früher so beliebte Theorie eines ursprünglichen Vertrags. Nach dieser Theorie ist nichts an sich principiell Recht oder Unrecht, sondern alles Recht beruht darauf, dass die Menschen einst übereingekommen sind, es als solches anzuerkennen. Diese Theorie darf man als abgethan ansehen. Denn Jedermann begreift, dass, wenn nichts an sich recht, d. h. innerlich bindend ist, es dann auch keine innere Verbindlichkeit geben kann, irgend welche Verträge, und vollends die in einer mythischen Vorzeit geschlossenen, zu achten und zu befolgen.

Andere Theoretiker, welche das Vorhandensein von Rechtsnormen anerkennen, geben eine irrige Begründung desselben. So haben Manche das Recht des Menschen und die innere Verpflichtung, dasselbe zu achten, auf die Annahme irgend eines absoluten Charakters in der Individualität des Menschen zu basiren gesucht, sei es, dass sie den Menschen als einen absoluten „Selbstzweck“ fassen oder, wie es namentlich die Franzosen in der Regel thun, ihm eine absolute Freiheit zuschreiben. Nur durch die Annahme einer solchen absoluten Würde in dem Individuum glauben diese Theoretiker die Heiligkeit und Unverletzlichkeit seines Rechts erklären zu können. Das ist aber ein blosses Missverständniss. Hätte die Individualität

des Menschen einen absoluten Charakter, so würde auch dem Grundgesetze der Individualität, dem Egoismus der gleiche absolute Charakter zukommen, und damit wären alle innerlich bindenden Schranken des Egoismus, d. h. eben jede Grundlage des Rechts geleugnet. Das Individuum würde dann wohl sein eigenes Recht, keineswegs aber das der anderen Menschen für heilig und unverletzlich halten. Diese Theorie hat also, wie man sieht, eine sich selbst zerstörende Basis; doch ist der Uebergang von derselben zu der wahren Anschauung der kürzeste und leichteste.

2. Sinn und Grund des Rechts.

Man braucht nämlich bloss zu bedenken, dass es sich nicht darum handelt, das Recht des Menschen vor irgend einem ausserhalb der menschlichen Verhältnisse stehenden Wesen, sondern bloss vor den Menschen selbst zu begründen und zu rechtfertigen, und dann sieht man sofort ein, dass es dazu durchaus nicht nöthig ist, dem Individuum irgend einen absoluten Charakter beizulegen, sondern dass hier alles *auf der Reciprocität der Anerkennung* beruht. In dem Rechte Anderer müssen wir unser eigenes Recht achten, weil wir nur unter dieser Bedingung vernünftigerweise eine Achtung desselben von Seiten Anderer verlangen können. Die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Rechts überhaupt bedeutet also nichts Anderes, als die Heiligkeit und Unverletzlichkeit unseres eigenen Rechts, welchem das Recht Anderer gleich ist, weil es auf Gegenseitigkeit der Anerkennung beruht.

Das Wichtige an der Sache ist, dass diese Anerkennung nicht von der Willkür des Einzelnen abhängt. Soweit das Bewusstsein eines Menschen nicht durch Vorurtheile getrübt ist, muss er, gleichviel ob er es will oder nicht, einsehen, dass andere Menschen das gleiche Wesen

wie er haben, und dass die einzige consequente und nothwendige Folgerung daraus die Gleichheit ihres Rechts mit dem seinigen ist. Wohl ist Jedermann geneigt, zu Gunsten seiner Person, seiner Familie, seiner Klasse, seines Volkes Ausnahmen zu machen; aber er muss nothwendig bei sich selbst zugeben, dass Andere entweder nicht verpflichtet sind, diese Ausnahmen gelten zu lassen, oder befugt sind, die gleichen Ausnahmen für sich zu beanspruchen, was die Ausnahmen als solche aufhebt. So macht sich die Gleichheit des Rechts nothwendig geltend. Die Gleichheit des Rechts beruht auf der Gleichheit desjenigen Elements in der menschlichen Natur, welches das Recht und das Bewusstsein des Rechts selbst erzeugt, nämlich der Fähigkeit, allgemeine Verhältnisse zu erkennen, welche das Attribut eines vernünftigen Wesens ist. Das ist es, was dem Recht einen apodictischen, gewissermassen mathematischen Charakter verleiht. Allem wahren Recht liegt eine Aequation, eine gleichheitliche Norm zu Grunde, auch da, wo die Rechte verschiedener Menschen ungleich sind, wie wir es bei den politischen und den Eigenthums-Rechten sehen werden.

Den gleichen Charakter trägt auch das Verhältniss zwischen dem Recht des Einzelnen und dem der Gemeinschaft. Mit dem Recht des Einzelnen steht und fällt das Recht überhaupt; dies lehrt uns die einfache Arithmetik. Die 1 scheint zwar verschwindend klein zu sein gegenüber der Zahl 1 000 000; sobald man aber 1 = 0 setzt, verwandelt sich auch die ganze 1 000 000 in nichts. Ebenso ist es mit dem Recht bewandt. Wollte die Gesellschaft das Recht eines Einzelnen verletzen, so würde sie damit die Grundlage selbst umstossen, auf welcher ein innerlich bindendes Rechtsbewusstsein und wahrhaft rechtliche Verhältnisse überhaupt beruhen. Denn wenn das Recht in einem Mitglied der Gesellschaft nicht geachtet wird, so

gibt es keinen vernünftigen Grund mehr, dasselbe in irgend einem anderen Mitglied, also auch in der Gesammtheit derselben zu achten.

Hier zeigt es sich erst mit voller Klarheit, wie verkehrt es ist, Recht und Gerechtigkeit bloss aus Rücksichten der Zuträglichkeit und Nützlichkeit ableiten zu wollen. Letztere können eben keine Normen des Handelns sondern bloss Anweisungen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes geben, können darum niemals eine Verpflichtung begründen. Wären das allgemeine und das partikuläre Interesse überall identisch, so würde freilich die Gesellschaft nach blossen Rücksichten der Nützlichkeit sich rechtlich fehlerlos gestalten können. Denn dann würde die richtige Norm des Handelns schon in dem Naturgesetze des Einzelnen mitgegeben sein; Pflicht und Neigung fielen zusammen. Allein das ist factisch gar nicht der Fall; von Natur ist vielmehr Jedermann geneigt, sich auf Kosten Anderer fortzubringen. Alle innerlich bindende Pflicht leugnen, heisst also, dem machthabenden Theil der Gesellschaft den machtlosen auf Gnade und Ungnade ausliefern.

Es kommt jetzt darauf an, die Natur dieser inneren Verpflichtung genau zu fassen. Manche Theoretiker sind nämlich geneigt, diese rechtliche Verpflichtung mit der moralischen zu verwechseln, das Recht überhaupt als ein Kapitel der Moral zu betrachten*), und das ist ein offen-

---

*) So sagt *Schopenhauer*, der alle Gerechtigkeit auf das Mitleid basirte, in seiner *Welt als Wille und Vorstl.* (3. Aufl., 1. Bd., S. 404): „Die reine Rechtslehre ist ein Kapitel der Moral.“ Er hat aber diese seine Lehre von Recht und Gerechtigkeit am bündigsten selbst widerlegt durch die Bemerkung (*Eb.* S. 400), dass „das Versagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluss zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht ist“. Hier geht *Schopenhauer* in dem

barer Irrthum. Diese Theoretiker verwechseln die Norm zur Beurtheilung der Handlungen mit dem Antrieb zum Handeln selbst. Die Norm zur Beurtheilung der Handlungen ist allerdings in dem Recht und in der Moral grösstentheils dieselbe, — alle ungerechten Handlungen sind auch unmoralisch — aber eine ganz andere Bewandtniss hat es mit dem Antrieb zum Handeln. In diesem Punkt ist das Recht weit entfernt, mit der Moral zusammenzufallen. Denn das Recht geht ausdrücklich von der Anerkennung des Egoismus oder der Berechtigung des Egoismus aus. Man darf zwar diesen egoistischen Charakter des Rechts nicht so stark betonen, wie es Prof. *v. Jhering* thut, der in seiner oben schon erwähnten Schrift (S. 50) uns sogar räth, lieber selbst Unrecht zu thun, als Unrecht zu dulden*); aber es ist sehr nothwendig, den egoistischen Charakter des Rechts nicht zu verkennen. Das Recht stellt seine Forderungen an den Menschen nicht im Namen eines höheren Princips, sondern im Namen seines eigenen Egoismus. Die Rechtsnorm ist darum die einzige, welche nicht auf einer höheren Einsicht, auf einem Begriffe *a priori* beruht, sondern bloss auf der Fähigkeit, allgemeine Verhältnisse zu erkennen. Denn diese Fähigkeit genügt, um einsehen zu lassen, dass der Egoismus des Einzelnen gerade nur so weit Anerkennung von Seiten Anderer beanspruchen darf, als er seinerseits den der Anderen anerkennt, dass mithin die Gleichheit zwischen dem Fordern und dem Gewähren die Grundbedingung und die Norm der gegenseitigen Anerkennung bildet. Der oberste Grundsatz der

---

Betonen des egoistischen Charakters des Rechts sogar zu weit. Denn wenn nicht der Einzelne, so ist doch wenigstens die Gesammtheit verpflichtet, niemanden ohne seine Schuld verhungern zu lassen.

*) Dort heisst es nämlich, „die erste Regel ist: dulde kein Unrecht, die zweite: thue keines“.

Gerechtigkeit sagt demnach eben dieses aus, dass zwischen den Anforderungen eines Menschen an das Recht (oder an andere Menschen) und den Anforderungen des Rechts (oder Anderer) an den Menschen vollkommene Gleichheit besteht. In dieser Aequation liegt das Wesen des Rechts, denn das Recht ist das Gleichgewicht des Gesammtegoismus Aller*).

Die innere Verbindlichkeit des Rechts ist also, wie man sieht, eine sozusagen rein theoretische, beruht bloss auf der Einsicht, dass jeder Verstoss gegen die Rechtsnorm, jede Störung der oben dargelegten Aequation in sich widersprechend und vernunftwidrig ist.

Doch ist der Mensch keine reine Vernunft. Wenn er in seinem Denken auch etwas Allgemeines (allgemeine Verhältnisse Begreifendes) ist, so ist er dagegen in seinem concreten Wesen ein Individuum, und gerade in dieser concreten, individuellen Seite liegt der Grund und Ursprung seines Strebens und Wollens. Die blosse Vernunft, das reine Denken ist an sich machtlos, enthält in seinem eigenen Schoosse keine bewegende Kraft. Dieses muss bei der Auffassung des Rechts im Auge behalten werden. Das Recht geht von der Anerkennung der Individualität und deren Egoismus aus; zugleich fordert aber dasselbe,

---

*) In diesem Sinne hat *Kant* das Recht richtig aufgefasst (vgl. seine *Metaphysik der Sitten*, herausg. von J. H. v. Kirchmann, 1870, 1. Theil, S. 32), nur dass er anstatt „Egoismus“ den Ausdruck „Freiheit der Willkür“ gebrauchte, welcher leicht zu Missverständnissen führen kann. *Kant* selbst wurde durch die Annahme der Freiheit als des ursprünglichen Rechts zu der sonderbaren Behauptung geführt, dass der Mensch auch das Recht habe, Andere zu belügen und zu betrügen, nämlich „ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig, weil es bloss auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht“ (*Eb.* S. 40).

dass der Egoismus des Einzelnen sich Schranken setze nach allgemeingültigen Normen. Das Recht ist darum auf die Nothwendigkeit angewiesen, zur Aufrechterhaltung dieser Normen auch Motive egoistischer Natur, nämlich Strafe und Zwang zu Hülfe zu nehmen.

Aber, wird man hier fragen, was nützt denn die innere Verbindlichkeit des Rechts, wenn sie keine bewegende Kraft für das Handeln besitzt, sondern Strafe und Zwang zu Hülfe nehmen muss? Dieselbe nützt dadurch, dass sie der Strafe und dem Zwang eine höhere, moralische Sanction gibt. Ohne Aussicht auf Strafe und Zwang würde zwar die innere Verbindlichkeit des Rechts allein vielleicht die wenigsten Menschen vom Unrechtthun abhalten können; aber ohne die innere Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit der Rechtsnorm würden Strafe und Zwang allein keine haltbaren socialen Verhältnisse, sondern bloss den Zustand eines unterdrückten Krieges Aller gegen Alle schaffen können. Im ersteren Falle hätte man eine offene, factische, im letzteren eine innere, latente Anarchie.

Die Rechtsnorm bewirkt durch ihre Allgemeingültigkeit zweierlei: 1) Dass alle oder wenigstens die meisten Mitglieder der Gesellschaft in der Anerkennung derselben übereinstimmen, in ihr also einen Vereinigungspunkt, gleichsam eine gemeinsame Standarte haben können, welche ihnen die physischen Vortheile des Zusammenwirkens verleiht. 2) Dass die gegen die Rechtsnorm Kämpfenden mit sich innerlich entzweit sind, da sie nicht umhin können, das Rechte selbst als recht anzuerkennen — diese Anerkennung hängt, wie oben gezeigt worden, nicht von der Willkür ab — auch wenn sie es thätlich übertreten. Dieses begründet die innere Ohnmacht des Unrechts. Darum darf sich dasselbe nicht offen unter den Menschen zeigen, sondern muss sich die Maske des

Rechts vorzustecken suchen, um mit Erfolg sich behaupten zu können. Indessen hat es doch Zeiten gegeben, wo z. B. Tyrannen herrschten, welche auf „Legitimität“ irgend einer Art keinen Anspruch machten, sondern ihre Herrschaft offen auf nackte Gewalt und Bestechung gründeten. Das entwickeltere Rechtsbewusstsein unserer Zeit macht jedoch eine solche Naivetät nicht mehr möglich; jetzt muss auch ein Usurpator sich einen Schein des Rechts zu verleihen suchen, um sich der öffentlichen Meinung gegenüber behaupten zu können.

Indessen sehen wir schon hier ein, — die nachfolgenden Untersuchungen werden dies noch deutlicher zeigen — dass das Recht sich selber nicht genügen kann, auf seinen eigenen Grundlagen allein keiner vollkommenen Verwirklichung fähig ist. Denn in dem Recht kommt eben der innere Widerspruch der empirischen Natur des Menschen mit Macht zur Geltung. In dem Recht wird der Egoismus des Einzelnen zugleich anerkannt und verworfen: anerkannt bis zu dem Punkte, wo er mit dem Egoismus Aller noch zusammenbestehen kann, über diesen Punkt hinaus verurtheilt und negirt. Es widerstrebt aber dem Wesen des Egoismus, sich selbst zu beschränken, einen inneren Grund und Antrieb dazu hat er nicht. Der Egoismus entspringt im Gegentheil, wie wir oben gesehen haben, aus dem Schein einer Unbedingtheit des Individuums, implicirt also eine Schrankenlosigkeit seiner Ansprüche; und wenn die Menschen ganz in diesem Schein befangen wären, so würde das Recht in der That ohnmächtig sein. Glücklicherweise ist die Mehrzahl der schwachen Menschen schon durch ihre innere Schwäche verhindert, sich ganz dem Schein ihrer Unbedingtheit hinzugeben, während stärkere Geister öfter das, wenn auch nur unklare Gefühl und Bewusstsein von den Forderungen der unpersönlichen, aber normalen und wahrhaft eigenen

Natur des Menschen haben, welche dem Egoismus entgegen gesetzt sind. Fehlt dagegen den stärkeren Geistern dieses höhere Bewusstsein, so werden sie Bösewichte, welche das Recht mit Füssen treten, wie es z. B. in grossem Maassstab Napoleon I. gethan hat.

FÜNFTES KAPITEL.

DER OBERSTE GRUNDSATZ DER GERECHTIGKEIT.

Da das Recht auf der Eigenschaft der Menschen als vernünftiger Wesen, allgemeine Verhältnisse zu begreifen, — worin Alle gleich sind — und der daraus folgenden Reciprocität der Anerkennung beruht, so sind die Rechtsansprüche Aller gleich. Der oberste Grundsatz der Gerechtigkeit lautet mithin so: *Gleiches Maass für Alle.*

Aber so offenbar auch diese Grundforderung der Gerechtigkeit ist, so haben doch die Menschen bei weitem nicht immer ein klares Bewusstsein von derselben. Das Messen mit ungleichem Maass ist vielmehr ein alltägliches Factum. Nicht zu sprechen von den früheren Zeiten, wo man es noch für kein Unrecht hielt, dass ein Mensch das Eigenthum eines anderen war und wo die Völker untereinander gar keine rechtlichen Verhältnisse anerkannten, sondern die blosse Gewalt entscheiden liessen, so wird auch jetzt noch trotz der grossen Fortschritte, welche das Gleichheitsbewusstsein gemacht hat, die Forderung der Gerechtigkeit nicht immer in ihrem ganzen Umfang gewürdigt. Denn diesem widerstrebt oft das particuläre Interesse oder der Egoismus von Einzelnen, sowie von ganzen Klassen und Völkern. Gerechtigkeit ist gleichbedeutend mit Unparteilichkeit. Der Egoismus hat aber den Trieb, die

Menschen nicht bloss in ihren Wünschen und Ansprüchen, sondern auch in ihren Ansichten und Ueberzeugungen parteiisch zu machen, dieselben nicht bloss zum ungerechten Handeln, sondern auch zu einer irrigen Beurtheilung der Handlungen, zur unabsichtlichen Verkennung der wahren Rechtsnormen zu verleiten. Und letzteres ist vielleicht dessen schlimmste Wirkung, weil es dem Unrecht die innere Kraft rechtlicher Ueberzeugung verleiht.

Unsere Aufgabe ist eben die, die Forderung der Gerechtigkeit genau zu entwickeln. Dieser gemäss ist das dem Menschen zukommende Recht auf sich selbst, auf die eigne geistige und leibliche Individualität bei Allen vollkommen gleich. Alle Menschen vom ersten bis zum letzten haben das gleiche Recht, nicht getödtet und nicht körperlich verletzt, nicht verleumdet, nicht betrogen und ihrer Freiheit nicht beraubt zu werden. Alle haben darum das gleiche Recht, sich solchen Angriffen auf ihre Persönlichkeit zu widersetzen; und wenn diese Gleichheit des Rechts nicht eine blosse Phrase sein soll, so muss die Gesellschaft Allen die gleichen Mittel zur Abwehr des Unrechts leihen, d. h. die Verletzung jedes Mitglieds der Gesellschaft soll auf gleiche Weise, ohne Ansehen der Person weder der Unrechtthuenden noch der Unrechtleidenden, verurtheilt und geahndet werden.

In den eben angeführten Fällen kann die natürliche Ungleichheit der Menschen keine Ungleichheit ihrer Rechte begründen, weil es sich da um das Recht eines Jeden auf sich selber, auf seine eigne Persönlichkeit handelt, welches der Natur der Sache nach nothwendig bei Allen gleich ist. Die Gleichheit der Menschen in dieser Hinsicht ist ihre Gleichheit als rechtlicher Subjecte überhaupt; wird diese Gleichheit geleugnet, so wird damit der Grund alles Rechts selber geleugnet, welches auf vernunftgemässer Gegenseitigkeit der Anerkennung beruht. Nichtsdestoweniger

ist man selbst hier geneigt, nicht sowohl den Werth in Betracht zu ziehen, den ein Mensch für sich selber hat, als vielmehr den Werth, welchen er in der Schätzung Anderer hat, und darnach vielfach auch sein Recht zu bemessen, was dem obersten Grundsatz der Gerechtigkeit offenbar widerspricht. Noch leichteres Spiel hat natürlich das Vorurtheil und die Parteilichkeit da, wo es sich um Rechte handelt, welche bei verschiedenen Menschen, infolge ihrer natürlichen Ungleichheit und deren Wirkungen, ungleich sind, wie es namentlich bei dem Eigenthumsrechte und den politischen Rechten der Fall ist. Diese letzteren werde ich in den nachfolgenden Kapiteln behandeln, hier dagegen bloss einen besonderen Fall des Eigenthums erörtern, über welchen zwar schon vielfach die richtige Ansicht ausgesprochen worden ist, doch aber die unrichtige immer noch vorherrschend ist, ich meine nämlich das Eigenthumsrecht auf den Erdboden selbst.

Der Privatbesitz an Grund und Boden kann niemals nach Rechtsprincipien motivirt werden. Das haben wir hier kurz zu beweisen.

Dass ursprünglich alle Menschen das gleiche Anrecht auf den Erdboden haben, das wird von Jedermann zugegeben und dies zu leugnen ist schlechterdings nicht möglich. Denn es gibt durchaus keinen denkbaren Grund, weshalb das Recht eines Menschen in dieser Hinsicht grösser oder kleiner sein sollte, als das eines anderen, da keiner von Natur zu dem Erdboden in einem anderen Verhältnisse steht, als die übrigen. Wie kann es demnach gerechtfertigt werden, dass der Erdboden in den cultivirten Ländern von verhältnissmässig wenigen Privatleuten fast monopolisirt und die übrige Masse des Volkes von dem Antheil daran ausgeschlossen ist? Es ist nicht möglich einen Rechtsgrund dafür aufzufinden, der vor Vernunft und Kritik bestehen könnte.

Sagt man, dass der Besitz des Bodens sich auf dessen Bearbeitung gründe, so müsste der Boden jederzeit demjenigen angehören, der ihn bearbeitet, d. h. es würde dann blosse Nutzniesser, keine Besitzer des Bodens geben. Soll dagegen bloss die Arbeit des ersten Besitzergreifers und Bebauers das Eigenthumsrecht verleihen; soll der erste Bearbeiter des Bodens auch dann Eigenthümer desselben bleiben, wenn er dessen Bebauung einem andern überträgt, so ist damit gesagt, dass das Eigenthumsrecht nicht auf der Arbeit, sondern auf der ersten Besitzergreifung beruht. Dieses Recht des ersten Besitergreifers *(jus primi occupantis)* ist denn auch von manchen Theoretikern (so auch von *Kant*) förmlich anerkannt worden. *) Allein das heisst einfach die nackte Gewalt als Recht gelten lassen. Thut man dies, so muss man auf alle Bestimmung des Rechts nach Principien verzichten. Die Theoretiker werden sagen, dass die erste Besitzergreifung durch die Zustimmung und die Sanction der Gesellschaft einen rechtlichen Character erhält. Bedenkt man jedoch, dass das Eigenthumsrecht auf einen Theil des Erdbodens ewige Gültigkeit haben soll, so wird klar, dass die Gesellschaft gar nicht befugt ist, ein solches Recht zu ertheilen. Ungezählte Generationen sind auf dem Erdboden auf einander gefolgt, eine unabsehbare Reihe künftiger Geschlechter steht noch bevor, und irgend eine unter diesen

---

*) Es ist bemerkenswerth, dass, während Philosophen wie *Kant* den Privatbesitz an Grund und Boden als rechtsgültig anerkannten, viele Nationalökonomen denselben dagegen für ein Monopol und ein Unrecht erklärt haben, wenn sie ihn auch meistens für nothwendig hielten. *Bastiat* hat in seinen *Harmonies économiques* eine Reihe solcher Nationalökonomen angeführt. Die Behauptung von *Bastiat* selbst, dass in dem Privatbesitz an Grund und Boden kein Monopol liege, dass die Bodenrente nichts Anderes sei, als der landläufige Zins für die Arbeit oder das Geld, welche auf die Nutzbarmachung des Bodens verwendet worden sind, ist so offenbar falsch und deren Begründung so sophistisch, dass sie keine weitere Berücksichtigung verdient.

flüchtigen Generationen sollte die Befugniss haben, eine in alle Ewigkeit bindende Verfügung über den bleibenden Erdboden zu treffen? Die Extravaganz eines solchen Gedankens springt sofort in die Augen. Kein Act oder kein Geschehen in einem flüchtigen Augenblicke der Zeit kann eine ewige Norm für die Zukunft abgeben, solche Normen sind vielmehr allein die ewigen Principien des Rechts selbst.

Ausser der Arbeit, der ersten Besitzergreifung und der gesellschaftlichen Sanction hat man nun meines Wissens keine Rechtsgründe für den Privatbesitz an Grund und Boden anführen können, und diese Gründe sind, wie oben gezeigt worden, nicht haltbar. Der Privatbesitz an Grund und Boden beruht also in Wahrheit nicht auf Gründen der Gerechtigkeit, sondern — soweit derselbe überhaupt in der Vernunft und nicht in der blossen Gewalt wurzelt — auf Rücksichten der Zweckmässigkeit, als das einzige früher möglich gewesene oder für möglich gehaltene Mittel, eine ergiebige, productive Bebauung des Bodens zu sichern. Der Volkswille ist also zu jeder Zeit befugt, den Privatbesitz an Grund und Boden — natürlich unter Entschädigung der Eigenthümer — aufzuheben, trotzdem dass derselbe bis dahin zu Recht bestanden hat, ebenso wie der Volkswille befugt war, die Sclaverei und die Leibeigenschaft aufzuheben, trotzdem dass dieselbe viele Jahrhunderte lang zu Recht bestanden hat. Unsere Zeit zumal ist an Expropriationen zu Zwecken öffentlicher Nützlichkeit gewohnt, umsoweniger dürfte sie an einer Expropriation Anstoss nehmen, welche nicht von der blosen Nützlichkeit, sondern von der Gerechtigkeit selbst gefordert wird.

Aber, wird man sagen, es fiele da dem Staate die ungeheure Aufgabe zu, die Benützung des gesammten Bodens zu regeln und zu beaufsichtigen (wenn auch nicht ihn selbst durch bezahlte Arbeiter bebauen zu lassen, was nicht möglich und nicht wünschenswerth wäre). Darauf kann nur

geantwortet werden, dass die directe, die eigentliche Aufgabe des Staates eben die ist, die Principien der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben möglichst zu verwirklichen und zur Geltung zu bringen. Wenn der Staat sich weniger mit Sachen, welche zu dieser seiner directen Aufgabe nicht gehören, und mehr mit dieser Aufgabe selbst beschäftigt, so wird es vielleicht nicht unmöglich sein, derselben zu genügen. Wie viele Kräfte und Mittel würden nicht z. B. frei und verfügbar gemacht, wenn die Staaten ihre wahre Aufgabe nur so weit begriffen hätten, um einander gegenüber das System des Raubs, der Ueberhebung und Uebervortheilung gänzlich bei Seite zu setzen, ein System, welches ein unheilbares gegenseitiges Misstrauen erweckt und erhält und den Völkern die ungeheueren Kriegsheere und erdrückenden Kriegslasten auferlegt.

SECHSTES KAPITEL.

DIE ABSTUFUNG DER RECHTE.

Wenn auch die Rechte Aller gleich sind, so sind doch die Rechte untereinander selbst nicht gleich. Vielmehr muss eine Hierarchie, Gradation oder Abstufung der Rechte je nach dem mehr oder weniger wesentlichen Charakter derselben angenommen werden. Um aber die Bestimmung dessen, was mehr oder weniger wesentlich ist, nicht der subjectiven Willkür anheimzugeben, welche bei verschiedenen Individuen verschiedene Ansichten über die Sache erzeugt, muss man nach einem objectiven Kriterium suchen, und ein solches kann nur durch das Verhältniss von Bedingung und Bedingtem gegeben werden. Ein Recht, welches die Bedingung eines anderen ist, muss für wesentlicher als dieses andere gehalten werden.

Nach diesem Kriterium ist das wesentlichste Recht das auf das Leben selbst, da mit dem Leben auch alle übrigen Rechte und Güter verloren gehen. Es gibt Menschen, welche ihre „Ehre“*), ja selbst ihr Geld höher

---

*) Ich verstehe hier unter der „Ehre“ hauptsächlich das sonderbare, von *Schopenhauer* so vortrefflich beleuchtete Vorurtheil, nach welchem die Ehre eines Menschen nicht von dem abhängt, was er selbst thut und sagt, sondern von dem, was andere Menschen

schätzen, als ihr Leben; eine philosophische Betrachtung der Dinge darf sich aber an solche individuelle Eigenthümlichkeiten nicht kehren, sondern muss, wie gesagt, nach einem objectiven Maassstab urtheilen.

Das Recht auf Leben ist demnach absolut. Ein Mensch, der seine Rechte nicht durch ein Verbrechen verwirkt hat, kann nicht rechtmässigerweise gegen seinen Willen des Lebens beraubt werden, auch wenn das Wohl der Gemeinschaft es erforderte. Die utilitarianische Theorie, welche ihrem Principe gemäss Alles dem Nutzen der Mehrheit oder der machthabenden Klasse opfert, kann hier am wenigsten mit dem Rechtsbewusstsein jedes geradegesinnten Menschen in Einklang gebracht werden. Denn ein solcher fühlt oder sieht, dass es eitel ist, von Rechten der Mehrheit oder der Gesammtheit zu sprechen, wenn man das Recht des Einzelnen gleich nichts achtet. Doch darüber ist schon oben (S. 37) das Nöthige gesagt worden*).

---

in Bezug auf ihn thun und sagen, welches Vorurtheil den Anlass zu Duellen und ähnlichen Extravaganzen gibt.

*) Gegen die Maxime Kaïpha's, dass der Einzelne dem Heil des Volkes geopfert werden dürfe, hat sich am wärmsten *J. J. Rousseau* ausgesprochen in der folgenden Stelle seines Aufsatzes *De l'économie politique:* „Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous; j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays: mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventéee, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leur biens et leurs vies à la défense de chacun d'eux! afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'état. Après avoir par supposition retranché du peuple un individu après l'autre, pressez

Nach dem Recht auf Leben kommt das Recht auf Unverletzlichkeit der Person und auf Freiheit, und hier muss man zweierlei Freiheit, die innere und die äussere, unterscheiden.

Die *innere*, moralische Freiheit besteht, wie ich an einem anderen Ort*) nachgewiesen habe, in der Conformität unseres Wollens mit dem moralischen Gesetze, da dieses letztere allein in unserem normalen, wahrhaft eigenen Wesen begründet ist, und die Befolgung desselben mithin allein Autonomie, wahre Selbstbestimmung ausmacht. Das Recht auf diese innere Freiheit scheint auf den ersten Blick von aussen unverletzbar zu sein. Dasselbe wird aber dann verletzt, wenn der Mensch zum Unrechtthun gezwungen wird, und dies geschieht nicht selten. Rechtmässig kann von dem Menschen nichts gefordert werden, was gegen das Gewissen geht, also nicht Folgendes:

1) Die Verleugnung seiner Ueberzeugungen, z. B. das Bekennen von Religionsformen, an die er nicht glaubt, das Schwören auf Formeln, welche seiner Ueberzeugung widersprechen, und Aehnliches.

2) Das Leisten von Räuber- und Henkerdiensten, wie z. B. im Kriege Brandstiftungen und Verwüstungen der feindlichen Besitzthümer, das Schiessen und Einhauen auf wehrlose Menschen, gleichviel ob dieselben durch Kriegsgerichte verurtheilt worden sind oder nicht, und Aehnliches. Wenn sich Leute zu solchen Diensten hergeben so muss es freiwillig geschehen.

---

les partisans de cette maxime à mieux expliquer ce qu'ils entendent par *le corps de l'état*; et vous verrez qu'ils le réduiront, à la fin, à un petit nombre d'hommes qui ne sont pas le peuple, mais les officiers du peuple et qui, s'étant obligés par un serment particulier à périr eux-mêmes pour son salut, prétendent prouver par là que c'est à lui de périr pour le leur".

*) *Moralität und Religion*, 2. Aufl. S. 107 ff.

Dieses Recht ist gleich dem auf das Leben absolut, weil es gerade dasjenige im Menschen angeht, was allein einen absoluten Charakter hat.

Die *äussere* Freiheit besteht darin, dass man Alles thun kann, was man will. Die Einschränkungen dieser äusseren Freiheit können einen verschiedenen Grad oder Umfang haben und müssen daher besonders betrachtet werden.

Zuerst kommt dasjenige in Betracht, was ich die leibliche Freiheit nennen möchte, nämlich die Freiheit aller nicht gefesselten Menschen im ungehinderten Gebrauch ihrer Glieder und in der Wahl ihres augenblicklichen Aufenthaltsorts. Das Recht auf diese Freiheit ist insoweit nicht absolut, als nicht allein der wirkliche Verbrecher, sondern auch der eines Verbrechens Verdächtige rechtmässig der leiblichen Freiheit beraubt werden kann, bis seine Unschuld constatirt worden ist. Die Gerechtigkeit erfordert jedoch dabei gebieterisch, dass der in Verdacht Stehende alle Mittel erhält, in der kürzesten Zeit und mit der geringsten Schwierigkeit seine Unschuld beweisen zu können. Ein Staat, in welchem diese Forderung der Gerechtigkeit nicht genug berücksichtigt wird, verfehlt im Wesentlichsten seine Bestimmung.

Zweitens kommt dasjenige in Betracht, was ich die Freiheit des Lebens nennen möchte, nämlich die Freiheit, seinen Beruf und seine Lebensart sich selbst zu wählen und überhaupt in seinen Privatangelegenheiten keiner Controle von Seiten Anderer zu unterliegen. Durch diese Freiheit ist der Werth und Zweck des Lebens so wesentlich bedingt, dass dieselbe keinen Nützlichkeitsrücksichten geopfert werden darf. Das Aufgeben dieser Freiheit — wie die von den Communisten geforderte Einreihung aller Menschen in einen allgemeinen Productions-Mechanismus — wäre die Abdication seiner Menschheit, seiner Würde und

Selbstständigkeit als vernünftigen Wesens durch den Menschen selbst. Das wäre das formelle, öffentliche Geständniss, dass die Menschen der Selbstbestimmung und Selbstregierung unfähig sind und wie Kinder behandelt werden müssen. Sollte es je dazu kommen, so hätte damit die Menschheit das Urtheil über sich selbst gesprochen und einen unheilbaren Widerspruch in sich selbst anerkannt, aus welchem keine Rettung möglich wäre. Die Unfähigkeit zur Selbstregierung in den Menschen wäre offenbar nur dann nicht selbstmörderisch, wenn es auf Erden höhere, übermenschliche Wesen gäbe, welche die Leitung der menschlichen Angelegenheiten übernehmen könnten. Aber solche Wesen gibt es nicht; eben die Menschen, welche man als der Leitung bedürftig proclamirt, müsste man zugleich mit dieser Leitung selbst betrauen. Es ist nicht schwer einzusehen, was aus solchem widerspruchsvollen Beginnen erfolgen würde. Rückschritt und Verkümmerung auf allen Gebieten des Lebens würde die unausbleibliche Folge, die Möglichkeit eines Fortschritts dagegen in der Wurzel selbst erstickt sein. Denn der wahre Fortschritt besteht in der Verwirklichung des Höheren und diesem würde man durch die Errichtung eines gesellschaftlichen Zwangsmechanismus von vornherein entsagen. Aller Fortschritt ist, wie oben schon erwähnt worden, in erster Linie durch die Berichtigung und Vermehrung der Erkenntnisse bedingt und dieser würde durch die Aufhebung der Freiheit der Nerv und der Impuls abgeschnitten, auch alle Mittel sich geltend zu machen benommen sein. Man denke nur an das Schicksal, welches neue Wahrheiten erwarten würde, wenn dieselben nicht anders als unter der Sanction einer gesellschaftlichen, officiellen Behörde sich produciren dürften. Was wäre da aus dem Christenthum, was aus den Entdeckungen von Kopernik und Galilei, von Harvey und Newton geworden?

Von der Freiheit des Lebens muss die Freiheit des Wirkens überhaupt unterschieden werden, weil durch das Wirken des Menschen nicht bloss seine persönlichen Angelegenheiten, sondern auch die der anderen Menschen berührt werden. Die Freiheit des Wirkens unterliegt daher nothwendig mit Rücksicht darauf rechtsgültigen Einschränkungen, denn dieselbe darf niemals bis zur Verletzung der Rechte Anderer gehen.

Die Freiheit des Wirkens überhaupt zerfällt in die Freiheit der Aeusserung (in Wort und Schrift) und die Freiheit des praktischen Thuns.

Die Press- und Redefreiheit ist ein so wesentliches und für den Fortschritt jeder Art so unentbehrliches Recht, dass dieselbe nur den allernothwendigsten Einschränkungen unterliegen darf, welche bestimmt sind, die Persönlichkeit der Bürger vor Verleumdung und Betrug und die bestehende Ordnung vor gesetzwidrigem Angriff zu sichern. Uebrigens hat *St. Mill* die Freiheit der Aeusserung in dem 2. Kapitel seiner Schrift *On Liberty* auf eine so klassische Art begründet und gerechtfertigt, dass man nichts Anderes zu thun braucht, als darauf zu verweisen.

Viel grössere Einschränkungen kann und muss sich die Freiheit des praktischen Thuns gefallen lassen. Nicht allein darf sie weder fremde Rechte noch die bestehenden Einrichtungen der Gesellschaft (ausser auf dem gesetzlichen Wege) angreifen, sondern auch aus blossen Rücksichten des allgemeinen Nutzens eingeschränkt werden, — natürlich bloss unter der Bedingung, dass dadurch nicht die Freiheit des Lebens selbst verkümmert wird und dass die Einschränkungen nicht von der Willkür irgend eines Menschen, sondern von dem möglichst gut erleuchteten Volkswillen ausgehen.

Tiefer auf der Skala der Rechte als die oben erwähnten steht das Eigenthumsrecht. Denn dass es Privat-

eigenthum gibt, das hat seinen rechtlichen Grund bloss darin, weil ohne dieses keine Freiheit des individuellen Lebens möglich wäre. Aus dem Rechte des Individuums, über seine Kräfte frei zu verfügen, folgt das Recht desselben, über die Producte seiner Arbeit frei zu verfügen, und ist damit logisch verbunden. Denn wenn Andere über die Producte seiner Arbeit verfügen dürften, so würde der Mensch genöthigt sein, entweder seine Arbeit ganz zu sistiren, auf die Gefahr des Verhungerns hin, oder den ihm von Anderen auferlegten Bedingungen für sein Wirken sich zu unterwerfen, also seiner Freiheit zu entsagen. Dies ist indessen eine so grosse und complicirte Frage, dass auch die unten folgenden, dieselbe speciell behandelnden Kapitel nur die Hauptseiten derselben berühren können.

Die politischen Rechte oder das Recht, an der Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten Theil zu nehmen, sind, direct genommen, die am wenigsten wesentlichen unter allen. Denn der Mensch kann die höchsten Zwecke und Interessen des Lebens ohne Ausübung der politischen Rechte pflegen und fördern. Wäre eine weise und gerechte Regierung ohne Betheiligung der Masse der Bürger daran möglich, so könnte man dies sogar als Gewinn für die letzteren betrachten. Denn sie brauchten dann eben keine Zeit und Arbeit für etwas zu verlieren, das ein blosses Mittel ist, sondern könnten sich den eigentlichen Zwecken selbst ganz und ungetheilt widmen. Da aber eine gerechte Regierung ohne die Betheiligung der Bürger daran nicht möglich ist, so sind die politischen Rechte die letzte Garantie aller Rechte überhaupt und folglich in diesem Sinne sehr wesentlich und unentbehrlich. So hat denn auch schon *Platon* in seiner „Republik“ angenommen, dass die Weisen oder die Wissenden aus Furcht vor Missregierung sich an der Regierung betheilgen.

SIEBENTES KAPITEL.

VON DER AUFGABE DES STAATES.

Das Verhältniss zwischen dem Einzelnen und der Gesammtheit ist auf zwei entgegengesetzte Weisen aufgefasst worden. Während die Mehrzahl der denkenden Menschen in der Gegenwart annimmt, dass die Einrichtung der Gesammtheit für die Einzelnen da sei, hat man im Alterthum zu der Ansicht sich hingeneigt, dass vielmehr umgekehrt die Einzelnen für die Gesammtheit da seien. Doch ist die Neigung zu dieser letzteren Ansicht auch jetzt noch, namentlich in Deutschland, vorhanden. Bedenkt man nun, dass die Einzelnen allein fühlen, wollen und denken, das Ganze dagegen weder fühlt, noch will, noch denkt, so wird klar, dass die Einzelnen dem Ganzen aufopfern nichts Anderes heisst, als dieselben einem Hirngespinnst aufopfern*). Factisch liegt solchen Annahmen

*) Diese Auffassung wird jedoch nicht einmal auf die menschlichen Verhältnisse beschränkt, sondern bisweilen auch auf die kosmischen übertragen. Es hat Menschen gegeben, welche keinen Anstand nahmen, zu behaupten, dass die Leiden und die Unvollkommenheiten der Theile dieser Welt zur Vortrefflichkeit und Vollkommenheit des Ganzen selbst gehören, einer „höheren Harmonie“ oder einer „höheren Zweckmässigkeit“ desselben dienen. Aber da fragt es sich: Für wen ist diese „höhere Harmonie“ denn eigentlich vorhanden? Wer er-

die vielleicht unbewusste Forderung zu Grunde, dass die Mehrzahl der Mitglieder der Gesellschaft einer Minderheit, einer herrschenden Klasse oder sogar einem einzelnen herrschenden Individuum, als der Verkörperung und dem Repräsentanten des Ganzen, aufgeopfert werden soll. Die Zeiten liegen noch nicht so weit hinter uns, wo die Menschen der ernstlichen Ueberzeugung waren, dass die Völker für die Könige da seien, dass der Endzweck der Gesellschaft das Vergnügen und die Verherrlichung des Königs sei. Die letztere Ansicht hat zwar nie Anspruch auf die Dignität einer philosophischen Lehre erhoben, — dieselbe hat sich vielmehr der noch höher gehaltenen theologischen Sanction bedient — aber die Lehre, dass das Ganze den Theilen vorgehe, dass in jenem der Endzweck des individuellen Daseins liege, will allerdings für philosophisch gelten.

In der That enthält diese Lehre eine richtige Ahnung in sich, die man aus der Vermischung mit dem Unwahren darin absondern muss. Der Endzweck des menschlichen Daseins ist, das Höhere, das Göttliche im Leben zu verwirklichen. Nur soweit dieser Endzweck angestrebt und erreicht wird, hat das Dasein des Einzelnen und der ganzen Menschheit wahren Sinn und wahren Werth. Nun zeigt aber die Erfahrung und die Geschichte, dass die

---

kennt dieselbe und fühlt ihre Wohlthaten? Entweder verbindet man mit den Worten gar keinen Gedanken oder man muss annehmen, dass das All ein einziges grosses Thier mit einem Gesammtgefühl und Gesammtbewusstsein sei, zu dessen Befriedigung jene angebliche „Harmonie“ gereiche. Allein dies müsste ein so zu sagen sich selbst auffressendes Thier sein, wenn es aus den Leiden seiner eigenen Theile Befriedigung für sich schöpfen könnte. Wahrlich, nichts kann zugleich komischer und trauriger sein, als die Versuche der Menschen, das an sich Abnorme und darum Unerklärliche, wie das Uebel, das Böse und die Unvollkommenheit, als normal, der Ordnung gemäss aufzufassen oder auf eine befriedigende Weise zu erklären!

Menschen nicht ohne den Druck der Noth und der Gewalt auf die Bahn des Fortschritts gebracht werden konnten. Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Vertheilung von Macht und Vermögen unter den Mitgliedern der Gesellschaft war daher die nothwendige Bedingung zur Beförderung des Höchsten, des Endzwecks des menschlichen Daseins. Nur unter dieser Bedingung konnte sich die Blüthe des höheren Lebens auf allen Gebieten entfalten. Also, wird man hier fragen, ist es doch recht, die Einzelnen, ja ganze Millionen und Generationen von Einzelnen diesem höchsten Zweck zu opfern? Nein; das *war* früher recht, ist es aber jetzt nicht mehr. Selbst wenn das Abnorme die Bedingung zur Verwirklichung des Normalen und Höheren bildet, ist dasselbe bloss so lange existenzberechtigt, als die Menschen nicht zum klaren Bewusstsein seiner Abnormität gelangt sind. Sobald dagegen dieses Bewusstsein einmal vorhanden ist, hat es keinen Sinn und gibt es kein Recht mehr, das Abnorme zum Behuf der Erreichung irgend welcher Zwecke aufrechtzuerhalten. Normales durch abnorme, Gutes durch böse Mittel befördern wollen hiesse, mit der einen Hand das zerstören, was man mit der anderen aufbaut, hiesse dem Gott, den man anbetet, selbst ins Gesicht schlagen.

Darnach muss man die Aufgabe des Staates auffassen.

Obgleich die Rechtsnorm nicht zu den höheren Normen gehört, welche (wie die logische und die moralische Norm) in dem unbedingten Wesen der Dinge, in dem Göttlichen oder in dem Begriffe und dem Gefühl desselben ihren Grund und Ursprung haben; obgleich die Verwirklichung der Gerechtigkeit, soweit dieselbe durch egoistische Motive, Strafe und Zwang erreicht wird, die Menschen nicht innerlich besser machen kann, also zur Erreichung höherer Zwecke nichts beiträgt, — so kann man doch nicht umgekehrt, höhere Zwecke auf Kosten der Gerech-

tigkeit und durch Anwendung von Zwang befördern wollen. Denn dies implicirt einen offenbaren Widerspruch. Wie könnten die Menschen zugleich besser werden und wissentlich ungerecht bleiben? Da nun dem Staate (d. h. der Regierung) Zwangsmittel zur Durchführung seiner Verordnungen von der Gesellschaft verliehen werden, so ist auch seine Befugniss dahin eingeschränkt, nur solche Verordnungen zu erlassen, welche äusserlich verbindlich sind. Demnach kann die Aufgabe des Staates nichts Anderes sein, als die Verwirklichung der Principien der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben, weil diese letzteren allein äusserlich verbindlich sind. Höhere Bestrebungen jeder Art, sei es auf dem religiösen, dem moralischen, dem wissenschaftlichen oder dem ästhetischen Gebiete zu pflegen und zu regeln, gehört dagegen nicht zur eigentlichen Aufgabe des Staates. Man kann von der Regierung nicht fordern, dass sie die Menschen moralisch besser mache (wie es Sokrates in den Platonischen Gesprächen thut), ebensowenig wie man von ihr fordern kann, dass sie die Menschen logisch richtig denken lehre. Denn dieses lässt sich durch keine Zwangsmittel erreichen.

Von den drei Hauptzielen der Menschheit, der inneren, moralischen und intellectuellen Vervollkommnung der Menschen, der gerechten Regelung ihrer Verhältnisse und der Steigerung der Productivität ihrer Arbeit, bildet also bloss das zweite die eigentliche Aufgabe des Staates, gehört, wenn man so sagen darf, zur „Idee“ desselben. Zwar darf sich der Staat auch mit den beiden Anderen befassen, aber bloss aus Rücksichten der Zweckmässigkeit und nur so weit, als es ihn an der Lösung seiner eigentlichen Aufgabe, der Verwirklichung der Gerechtigkeit, nicht hindert oder dieser gar entgegenwirkt.

So darf z. B. der Staat wohl die Organisation des öffentlichen Unterrichts in die Hand nehmen, unter der

Bedingung, dass der Freiheit der Wissenschaft dadurch auf keine Weise Abbruch geschehe und dass der Staat aus seinem Unterricht kein Monopol mache, sondern es Jedermann gestatte, neben den staatlichen Unterrichtsanstalten private oder gesellschaftliche selbstständig zu errichten. Auch mit den Mitteln zur Hebung der Productivität der Arbeit (wozu z. B. die Organisation des öffentlichen Verkehrs, Fahrstrassen, Eisenbahnen, Canäle, Posten, Telegraphen gehören) darf er sich befassen, ebenfalls unter der Bedingung, dass der Staat aus seinen Anstalten kein Monopol mache, sondern überall auch der Privatinitiative freien Raum lasse. Aber Alles, was aus blossen Rücksichten der Zweckmässigkeit unternommen wird, soll vor dem zurücktreten, was die Verwirklichung der Gerechtigkeit von dem Staate erfordert. Und diese Forderung implicirt viel. Diejenigen haben nicht Recht, welche meinen, dass Justiz- und Polizeiwesen die rechtliche Aufgabe des Staates erschöpfen. Das wäre nur dann der Fall, wenn die bestehenden gesellschaftlichen Normen den ewigen Principien entsprächen und es bloss nöthig wäre, die Uebertretung dieser Normen durch Einzelne zu verhüten. Aber in unserer Zeit ist schon vielfach das Bewusstsein erwacht, dass die Normen selbst nicht überall fehlerfrei sind. Dieselben, wenn auch auf dem Wege langsamer, allmähliger Reform den Principien gemäss umzubilden, ist die höchste, gesetzgebende Function und Aufgabe des Staates.

Eine Betrachtung und Prüfung dieser Normen in den einzigen zwei Hinsichten, wo dieselben zweifelhaft und streitig sein können, nämlich in Hinsicht der politischen und der Eigenthumsrechte werden die nachfolgenden Kapitel versuchen.

ACHTES KAPITEL.

VON DEN POLITISCHEN RECHTEN.

Die politischen Rechte oder das Recht, an der Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten Theil zu nehmen, in die öffentlichen Aemter direct oder indirect zu wählen und zu denselben gewählt zu werden, ist, wie schon erwähnt worden, nicht an sich wesentlich, sondern als Mittel, sich vor Missregierung zu schützen. Darum unterliegt dieses Recht seiner Natur nach einer nothwendigen Einschränkung. Dasselbe kann nämlich offenbar nur denjenigen eingeräumt werden, welche im Stande sind, es ohne Nachtheil für das Gemeinwesen auszuüben; sonst würde ja dieses Recht seinen eignen Zweck vereiteln, nicht vor Missregierung schützen, sondern umgekehrt dieselbe begünstigen oder herbeiführen. *) Hier handelt es sich also darum,

*) Dem obersten Grundsatze gemäss ist die Ungleichheit der Rechte verschiedener Menschen nur soweit gültig, als sie aus einer gleichheitlichen Norm selbst logisch folgt. Bei den politischen Rechten ist dies nun in der That der Fall. Hier stehen nämlich zwei Rechte einander gegenüber, da das Regieren einerseits das Regiertwerden andrerseits implicirt. Da nun das Recht und das Interesse der Menschen, gut und gerecht regirt zu werden, viel wichtiger und wesentlicher ist, als deren Recht, an der Regierung selbst Theil zu nehmen, so muss das letztere sich alle Bedingungen und Einschränkungen gefallen lassen, welche zum Behuf des ersteren nöthig sind.

das Recht und die Einschränkung desselben möglichst gerecht und zweckmässig gegen einander abzuwägen.

Dass dieses Recht Unmündigen und Geisteskranken nicht verliehen werden darf, ist ohne weiteres klar und wird nicht bestritten. Ob aber die Frauen auf die politischen Rechte einen gegründeten Anspruch haben oder nicht, ist eine streitige Frage, welche jedoch auch zu complicirt ist, um in dieser kleinen Schrift erörtert werden zu können. Hier werde ich mich daher darauf beschränken, das Recht erwachsener, mündiger, unbescholtener und im normalen Zustande sich befindender Männer zu betrachten.

Da es sich eben um Gerechtigkeit handelt und das politische Recht insbesondere die Sicherung der Gerechtigkeit zum Zweck hat, so muss vor Allem gefragt werden, was diesem Zwecke in der menschlichen Natur entgegenwirkt, mit anderen Worten, aus welchen Gründen die Menschen Ungerechtes wollen können.

Solcher Gründe gibt es nun bekanntlich zwei. Die Menschen können Ungerechtes wollen entweder aus Irrthum, aus blosser Unkenntniss dessen, was recht ist, oder aus eignem particulären Interesse. Ein dritter complicirterer Fall ist der, wenn das eigne Interesse die Menschen nicht zum absichtlichen Unrechtwollen, sondern zu einer unbewusst parteiischen Ansicht über Recht und Unrecht, zu einer Fälschung des Urtheils selbst, natürlich zu ihren Gunsten, verführt.

Wer den Irrthum, welcher aus mangelhafter Kenntniss und Reflexion entsteht, für einen Hauptgrund von Ungerechtigkeit und Missregierung ansieht, wird die Einschränkung der politischen Rechte bloss auf diejenigen empfehlen, welche eine Bürgschaft ihrer Befähigung zu dessen Ausübung bieten können. Wer dagegen in dem particulären Interesse und der durch diesen auch unbewusst erzeugten Parteilichkeit des Urtheils den Hauptgrund von Ungerech-

tigkeit und Missregierung sieht, wird umgekehrt die gleichmässige Ausdehnung der politischen Rechte auf alle erwachsenen Männer für zweckmässig und gerecht halten. Welche von diesen beiden Ansichten ist nun die richtigere?

Der Irrthum aus blosser Unkenntniss ist nicht unüberwindlich und seiner Natur selbst nach nicht der Gerechtigkeit entgegengesetzt; dagegen ist das particuläre Interesse und ebenso die durch dasselbe oft erzeugte Parteilichkeit des Urtheils ihrer Natur nach antisocial und fast unüberwindlich, ausser bei Menschen, welche sich zu einem höheren Bewusstsein emporgeschwungen haben, welche aber bis jetzt wenigstens die Ausnahme bilden. Die Entziehung der politischen Rechte irgend einer Klasse oder Gruppe der Bürger kann darum weder aus Gründen der Gerechtigkeit, noch aus solchen der Zweckmässigkeit gerechtfertigt werden.

Liesse man über die politische Befähigung ein Staatsexamen entscheiden, so würde auch dies — wie das Beispiel von China zeigt — keine Bürgschaft gegen Missregierung sein, sondern vielmehr das Interesse der Bureaukratie zum obersten Gesetz der Staatseinrichtung und allen Fortschritt darin unmöglich machen. Lässt man andererseits über die politische Befähigung den Besitz eines gewissen Vermögens entscheiden, so fällt die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums in die Augen. Der Besitz von Vermögen verbürgt in keiner Weise das Vorhandensein von Kenntnissen und Befähigung in dem Besitzer, dagegen werden durch Verleihung eines Vorrechts an die besitzenden Klassen dieselben gleichsam aufgefordert, ihr particuläres Interesse auch auf Kosten des allgemeinen zu pflegen und zu fördern. Der eine Grund von Ungerechtigkeit und Missregierung — aus Irrthum und Mangel an Kenntniss — wird also dadurch nicht beseitigt, der andere aber — aus particulärem Interesse und Parteilichkeit des Urtheils — vielmehr noch verstärkt und wirksamer gemacht.

Da es überhaupt nicht möglich ist, ein unfehlbares äusseres Kriterium von Weisheit und Tugend, welche allein zur Regierung berechtigen, zu finden, so bleibt nichts Anderes übrig, als das Urtheil des Volks in der Wahl seiner Vertreter und Regierer über deren Befähigung und Gerechtigkeitsliebe entscheiden zu lassen. An dieser Entscheidung mit theilzunehmen, ist darum das Recht jedes erwachsenen Mannes. Denn nur dadurch kann Gerechtigkeit und Unparteilichkeit — soweit es die menschliche Unvollkommenheit gestattet — in den socialen Verhältnissen geltend gemacht und Jedermann die letzte Bürgschaft seiner Rechte und seiner Freiheit gegeben werden, nämlich die Möglichkeit, bloss solchen Gesetzen zu gehorchen, an deren Zustandekommen er selbst, wenn auch indirect, theilgenommen hat.*) Nur unter dieser Bedingung können die Bedürfnisse und die Rechte aller Klassen der Gesellschaft zu gleichmässiger Berücksichtigung und Geltung kommen, und die Bürger aller Klassen erlangen damit auch den moralischen Vortheil, nicht in dem engen Kreise ihrer individuellen Interessen festgebannt zu bleiben, sondern sich zum Bewusstsein höherer Ziele und weiterer Interessen zu erheben. Diese moralische Seite der Sache ist durchaus auch nicht unwichtig. Wer ein höheres Bewusstsein auf anderen Wegen erlangen kann, braucht zwar dieses Mittel nicht, aber die Masse des Volkes kann factisch bloss durch die Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und durch den Besuch der Kirche zur Pflege höherer Interessen veranlasst werden.

In einem wohlgeordneten Staate muss also der allgemeine Wille über Alles entscheiden. Aber es darf freilich auch nichts unterlassen werden, den allgemeinen Willen

*) Die einzige gültige Ausnahme davon bildet der Fall, wenn die Masse des Volkes unter der Herrschaft einer fanatischen Geistlichkeit steht. Denn die Menschen sind dann keiner Belehrung fähig und können nicht als freie und mündige Persönlichkeiten angesehen werden.

möglichst erleuchtet zu machen. Denn auch der allgemeine Wille kann — wenn er nicht einstimmig, also bloss der Wille der überwiegenden Mehrheit ist — Ungerechtes beschliessen. Die Hauptsache ist jedoch, dass Ungerechtigkeit nicht im Interesse der überwiegenden Mehrzahl liegt, wohl aber im Interesse von Klassen und Gruppen, welche vor der Masse etwas voraushaben wollen.

Es handelt sich also hauptsächlich um folgende drei Punkte:

1) Dass der allgemeine Wille möglichst rein und unverfälscht in den Gesetzen zum Ausdruck kommt, — die Legislative.

2) Dass dieser allgemeine Wille sodann möglichst vollständig und unverfälscht zur Ausführung kömmt, — die Executive.

3) Dass beides mit möglichst geringen Kosten für die Gesammtheit erreicht wird.

Das sind jedoch sämmtlich Punkte, welche nicht nach Principien entschieden werden können, wesshalb sie dem Object dieser Schrift fern liegen. In diesen drei Punkten besteht eigentlich die ganze Staatsverfassung.

NEUNTES KAPITEL.

VON DEM EIGENTHUMSRECHT.

Aus dem obersten Grundsatze der Gerechtigkeit: *Gleiches Maas für Alle,* folgt die Gleichheit der Rechte Aller in dem, was die eigne Persönlichkeit eines Jeden, dessen Anspruch auf Sicherheit und Freiheit anbetrifft. Nunmehr haben wir es aber mit einen Recht zu thun, welches nicht nach den natürlichen Ansprüchen eines Jeden, sondern nach dessen Leistungen geschätzt und bemessen werden muss.

Dass es überhaupt Privateigenthum gibt, hat, wie schon oben erwähnt, seinen rechtlichen Grund darin, dass ohne dieses die Freiheit des Lebens und der Bewegung nicht möglich ist, welche selbst zu den fundamentalsten und unveräusserlichsten Rechten gehört. Das Eigenthumsrecht ist also ein bedingtes, abgeleitetes und kann darum keinen Anspruch auf unbedingte und uneingeschränkte Gültigkeit machen. Das Eigenthumsrecht ist bloss ein Mittel zum Zweck, dasselbe darf also nie so einseitig betont und geltend gemacht werden, dass dadurch der Zweck selbst vereitelt oder hintertrieben wird. Indessen ist dies eine complicirte Frage, welche genauer betrachtet werden muss, was auch in dem gegenwärtigen Kapitel und in den nachfolgenden versucht wird.

Zuerst fragt es sich von vorne herein, ob nach dem obersten Grundsatze der Gerechtigkeit Allen ein gleicher Antheil an den Producten der gesellschaftlichen Arbeit zukommt, oder ob der Antheil verschiedener Menschen ein verschiedener sein soll, und im letzteren Falle, welcher Maasstab für die Bestimmung dieser Verschiedenheit dem Principe entspricht.

Einen gleichen Antheil für Alle fordern, hiesse die Freiheit, welche durch das Eigenthum einen materiellen Boden erhalten soll, offenbar illusorisch machen. Denn gleicher Antheil bei ungleicher Leistung könnte bloss durch Unterwerfung Aller unter einen staatlichen Zwangsmechanismus erzielt werden, welcher zur Regelung der Vertheilung auch die Production selbst regeln und anbefehlen müsste. Und das ist uns schon ein Wink, dass diese Forderung mit dem obersten Grundsatze der Gerechtigkeit nicht übereinstimmt. Die nähere Betrachtung bestätigt dies.

Gleichen Antheil bei ungleicher Leistung fordern, heisst offenbar, die Rechte und Ansprüche nicht mit gleichem, sondern mit verschiedenem Maase messen, die Stärkeren und Fähigeren für die Schwächeren und Unfähigeren arbeiten lassen, was dem Gerechtigkeitsprincipe widerspricht. Aufopferung darf das Recht von den Menschen nicht fordern, weil es sonst sein eignes Wesen verkennen und verleugnen würde. Denn das Recht geht, wie oben gezeigt worden, von der Anerkennung des Egoismus aus. Es gibt allerdings eine ideale, höhere Gerechtigkeit, welche die Parteilichkeit der Natur in der ungleichen Ausstattung der Menschen mit verschiedenen Kräften und Fähigkeiten beklagt, aber dieselbe darf nie eine zwangsweise Verwirklichung suchen; sie gehört nicht in das Gebiet des Rechts, sondern in das der Moral. Der Zweck der wirklichen Gesetzgebung kann es nie sein, die Fehler der Natur wieder

gut zu machen;*) dieselbe muss vielmehr von der natürlichen Ungleichheit der Menschen als der Rechtsbasis ausgehen. Ihre höchste Vollendung würde sie eben dann erreichen, wenn sie das Einkommen eines Jeden seinen Leistungen genau entsprechend machte. Denn nach der strengen Gerechtigkeit soll einem Jeden nichts Anderes zukommen, als was er selbst producirt oder das genaue Aequivalent davon.**) Es fragt sich also, ob ein genauer rationeller Werthmesser der Leistungen gefunden werden kann.

Leider muss diese Frage verneint werden. Die Leistungen verschiedener Menschen können nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sein. Alle Leistungen dienen entweder dem Nutzen oder dem Vergnügen und zwar kann beides sowohl geistig als materiell sein. Bei der Werthbestimmung oder Werthschätzung der Leistungen ist also der Consument oder überhaupt derjenige, dem

---

*) Die consequente Durchführung dieser Forderung würde zu Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten führen. Dann müsste man eine besondere Entschädigung geben dem Blinden für den Mangel des Gesichts, dem Tauben für den Mangel des Gehörs, dem Schwachsinnigen für seine Stupidität u. s. w. Ebenso wenig haltbar ist die von Einigen (z. B. von *Schmoller* in seiner Schrift „Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft“ 1875, S. 72—3 und anderwärts) geäusserte Forderung, dass umgekehrt die natürlichen Vorzüge und die „Tugenden“ des Einzelnen belohnt werden sollen. Schöne „Tugenden“, welche auf Belohnung zielen! Es ist klar, dass in Fragen des Eigenthums und Einkommens die Rechtsauffassung von der Person abstrahiren und lediglich die Leistungen in Betracht ziehen muss.

**) Die einzige Ausnahme davon bilden die Schwachen, Alten, Kranken, kurz Alle, welche sich selbst nicht zu unterhalten vermögen. Diese haben natürlich einen rechtlichen Anspruch darauf, sei es von ihren Angehörigen oder von der Gesellschaft unterhalten zu werden. Auch die Ungleichheit der Eigenthumsrechte beruht, wie man sieht, auf einer Aequation, einer gleichheitlichen Norm, nämlich auf der Bestimmung, dass kein Mensch weder direct noch indirect gezwungen werden darf, für Andere zu arbeiten. Infolge dieser Norm kommt einem Jeden das genaue Aequivalent seiner Leistung zu.

sie gelten, dessen Befriedigung sie bezwecken, der entscheidende Factor; und bei diesem trifft man das unberechenbare subjective Element der natürlichen Neigung, der Meinung, der Gewohnheit, des Geschmacks u. s. w., welches nach keinen Principien geregelt und überhaupt nicht von Aussen aufoctrojirt und anbefohlen werden kann. Dieses subjective Element in der Werthschätzung macht, dass, selbst wenn ein rationeller Maasstab gefunden werden könnte, derselbe nicht immer mit Zwang durchgeführt werden dürfte. Man denke sich z. B. den folgenden Fall: Einerseits einen Künstler, welcher Schöpfungen von dem höchsten Werth liefert, andrerseits aber ein Publikum, welches für das Höchste in diesem Fach kein Verständniss und keinen Geschmack hat. Dürfte man dieses Publikum rechtlich zwingen, für die von ihm nicht geschätzten Kunstwerke die höchsten Preise zu zahlen? Offenbar nein, denn sonst wäre die Freiheit aufgehoben. So lange die Freiheit bestehen bleibt, muss also die Werthbestimmung diesen zwei Factoren überlassen werden: 1) Der subjectiven Schätzung der Befriedigung, welche durch eine Leistung gewährt wird, und 2) der Concurrenz derjenigen, welche diese Leistung übernehmen.

Aber wenn die Ungleichheit von Besitz und Einkommen nicht nach Principien der Gerechtigkeit mit Präcision bestimmt werden kann, so folgt daraus noch gar nicht, dass man dieselbe rechtlich ins Unbestimmte anwachsen lassen darf. Im Gegentheil, sobald die aus der natürlichen Ungleichheit entspringende künstliche Ungleichheit der Menschen Einzelnen die Mittel in die Hand gibt, sich die Früchte fremder Arbeit anzueignen, hat die Gesammtheit das Recht und die Pflicht, eine solche den Principien widersprechende Wirkung zu paralysiren oder einzuschränken. Denn wenn es einerseits ungerecht ist, die Stärkeren und Fähigeren für die Schwächeren und Unfähigeren arbeiten

zu lassen, so ist es nach demselben Princip andrerseits ebenso ungerecht, die letzteren für die ersteren arbeiten zu lassen. Aller Besitz und alles Einkommen, welches nicht durch eigne Leistungen geschaffen oder erworben ist, unterliegt daher von vornherein einer rechtlichen Einschränkung, d. h. einem Abzug zu Gunsten des Gemeinwesens. Und in der Schätzung der eigenen Leistungen eines Jeden selbst ist, wenn auch keine mathematische Präcision, so doch eine Annäherung an die Forderung der Gerechtigkeit möglich, und die Gesammtheit hat das Recht, dahin zu wirken, dass das Verhältniss zwischen dem Einkommen und den Leistungen eines Jeden sich nicht allzuweit von jener entferne. Aber in dieser Hinsicht herrscht eine gewisse Unklarheit und Verwirrung der Begriffe, welche noch aus früheren Zeiten herstammt und durch bewussten und unbewussten Einfluss des particulären Interesses stets erhalten bleibt.

Wenn Jemand, der der Gesellschaft die grössten Dienste geleistet hat, zur Belohnung dafür ein Einkommen von Millionen fordern wollte, so würde man dieses als das Zeichen eines maasslosen und anstössigen Egoismus verurtheilen. Dagegen nimmt man keinen Anstoss daran, wenn solche Einkommen von Grossgrundbesitzern, Banquiers, Fabrikanten und anderen Kapitalisten bezogen werden, obgleich niemand behaupten wird, dass diese Menschen oder ihre Vorfahren der Gesellschaft überschwengliche Wohlthaten erwiesen hätten. Wie reimt sich nun dieses zusammen? Es ist klar, dass in den von der Vergangenheit übernommenen Rechtsbegriffen die Gewalt einen wesentlichen Bestandtheil des Rechts bildet. Wer die Mittel hat, sich einen grossen Theil der gesellschaftlichen Production anzueignen, der hat nach der herrschenden Anschauung auch ein Recht dazu. *) Der Fortschritt, den in dieser Hinsicht die öffent-

*) Zu dieser Verwirrung der Begriffe haben auch Nationalökonomen beigetragen durch Unterscheidung einer „productiven“ und einer

liche Meinung gemacht hat, ist gering. Nur die directe Aneignung fremder Arbeit durch Sklaverei und Leibeigenschaft wird gegenwärtig nicht mehr gestattet und nicht als rechtsgültig anerkannt. Dagegen wird jede Art indirecter Aneignung fremder Arbeit, welche nicht durch den Strafcodex verboten ist, als rechtsgültig anerkannt und gebilligt, trotzdem dass dieselbe den Rechtsprincipien ganz offenbar widerspricht. Die Folge davon ist, dass die Ungleichheit des Besitzes immer mehr wächst, der Zustand der Gesellschaft also immer abnormer wird, sich von den Forderungen der Gerechtigkeit immer weiter entfernt.

Einen wirklich erstaunlichen Grad hat diese Abnormität des gesellschaftlichen Zustandes gegenwärtig in England erreicht. Ein bekannter englischer Statistiker, *Mr. Giffen*, hat nachgewiesen, dass in den zehn Jahren 1865—75 die englische Nation jährlich 235 Millionen Pfund Sterling ersparte, dass aber die Ersparnisse derjenigen, welche dieselben den Sparkassen (*savingbanks*) anvertrauen, während dieser ganzen Periode nur 24 Millionen Pf. betragen haben.*) Die besitzende Klasse hat also fast hundertmal mehr erspart, als die nichtbesitzende. Bedenkt man nun, dass eine verhältnissmässige Minderheit, welche jährlich ca. fünf Milliarden Mark erspart, nicht gerade asketischen Grundsätzen im

---

„unproductiven" Arbeit, zu welch' letzterer alle Leistungen gerechnet werden, welche nicht unmittelbar auf die Production materieller Güter sich beziehen. Denn dadurch kann die Sache leicht so erscheinen, als ob diejenigen, welche die Production oder die Mittel der Production in Händen haben, allein das eigentliche Recht auf den Ertrag derselben besitzen und allen Anderen gleichsam nur aus Gnade etwas davon für deren Leistungen überlassen. Allerdings haben auch einige Nationalökonomen, darunter Männer von so verschiedenen Tendenzen wie *List* und *Bastiat*, diese falsche Unterscheidung bekämpft. Die von *List* dagegen aufgestellte „Theorie der productiven Kräfte" ist von treffender Wahrheit.

*) Angeführt in „*Fraser's Magazine*", Mai 1878, p. 538.

Leben huldigt, also mindestens ebensoviel verbraucht oder consumirt, so stellt sich als das jährliche Einkommen dieser verhältnissmässig Wenigen die colossale Summe von zehn Milliarden Mark heraus. In gleicher Zeit müssen sich aber die Fabrikarbeiter in einigen Grafschaften nach gewaltsamer Auflehnung eine Reduction von 10% an ihren kargen Löhnen gefallen lassen; die Landarbeiter sind fast zu Nomaden degradirt und ein ganzes Heer von Armen braucht öffentliche Unterstützung zum Lebensunterhalt. Das ist ein Zustand, dessen Abnormität sich gradezu zur Enormität gesteigert hat.*) Und was das Traurigste an der Sache

*) Zur Charakterisirung der englischen Zustände bringt die Zeitschrift *Spectator* Folgendes vor: „Schnell kommt es dahin, dass eine mit colossalem Besitz ausgestattete herrschende Klasse der Gesellschaft, um „ihrer Stellung gerecht zu werden", die ungemessensten Bedürfnisse hat oder zu haben glaubt: ein Haus in London, ein Haus am Fluss, mindestens zwei Paläste im Lande, ein Jagdschloss in den Hochlanden, ein Hôtel in Paris so kostspielig wie das Londoner Haus, eine Villa in Como, ein Erdgeschoss in Rom, eine Wohnung in Kairo, oder Konstantinopel, eine Jacht, ein Theater, einen Marstall von Rennpferden — und dann gilt ihnen das Leben für so monoton, als es jenem römischen Edlen schien, „der mit verstörten Augen in seiner kühlen Halle lag." Und andrerseits: „Kinder beiderlei Geschlechts und jeden Alters, von 5 bis zu 16 Jahren, werden von den armseligen Arbeitern an die Gangmeister zu so und so viel per Kopf und per Woche verkauft, im Allgemeinen aus der grässlichsten Armuth. Der Ganger sammelt seine Kinder, nimmt sie zu seiner Arbeit mit und zwingt sie, so weite Entfernungen zu gehen oder wenn nöthig einander zu führen, dass darin allein eine grosse Grausamkeit liegt. Fünf Meilen hin und fünf zurück werden für nichts gehalten und dazu kommt eine Arbeit von mindestens 10 Stunden am Tag, u. s. w." (Angeführt in *Carey's* Briefen an die *Times*, welche in deutscher Uebersetzung dem Werke von *Fr. List* „Das nationale System der politischen Oekonomie", 1878, S. 96, beigedruckt sind.) — Die englischen Zustände verdienen deshalb eine besondere Beachtung, weil England gleichsam der Pionnier auf dem Wege wirthschaftlicher Entwicklung ist, die Richtung anzeigt, in welcher diese Entwicklung auf Grund der jetzt herrschenden Normen vor sich gehen muss.

ist, die Besitzenden haben keine Augen dafür, das eigne Interesse macht sie blind. Jene Angaben *Giffen's* haben die öffentliche Meinung in England nicht etwa zum Bedenken über den Zustand im Inneren, sondern vielmehr zu einer bereitwilligeren Unterstützung der kriegerischen Politik des Ministeriums nach Aussen bewogen.

Als Regel muss betrachtet werden, dass das Anhäufen eines grossen Reichthums in einer Hand auf der Monopolisirung dessen, was nach Rechtsprincipien Allen gemeinsam ist, und auf der Ausbeutung der Ohnmacht, der Unwissenheit und der Noth beruht. Das Beziehen eines Einkommens, welches alle vernünftigen Bedürfnisse eines Einzelnen oder einer Familie übersteigt, ist daher sowohl in rechtlicher als in moralischer Hinsicht verwerflich; in rechtlicher Hinsicht — weil denselben die Leistungen niemals entsprechen können, in moralischer — weil es das Zeichen eines maasslosen Egoismus ist, welcher keine Grenze in der Aneignung kennt, trotzdem dass Alles, was Einer für sich nimmt, Anderen entzogen werden muss.

Die herrschende Ansicht ist diesem bis jetzt diametral entgegengesetzt. Das Streben nach möglichst grossem Reichthum wird nicht als das offenbare Zeichen eines maasslosen Egoismus verurtheilt und geringeschätzt, sondern umgekehrt als der Weg zu Einfluss und Ansehen betrachtet. Namentlich wenn der Reichthum und das Einkommen die eignen Bedürfnisse übertreffen, können dieselben nur durch den Einfluss und das Ansehen, welche sie verschaffen, überhaupt noch einen weiteren Werth haben. Daher giebt es, wie *Lange* bemerkt hat, eine Art Fetischdienst von Besitz und Reichthum. Das Eigenthum soll nicht bloss von Anderen für heilig und unverletzlich gehalten werden, sondern auch von dem Besitzer selbst. Man hält es so zu sagen für eine Pflicht gegen sich selbst und die Seinigen, seinen Reichthum nicht bloss zu erhalten, sondern auch zu ver-

grössern. Aeusserst Wenigen fällt es ein, selbst nach dem Tode einen beträchtlichen Theil ihres Reichthums zu wohlthätigen oder gemeinnützigen Zwecken zu bestimmen. Alles muss vielmehr unversehrt an die Nachkommen übergehen, weil man in dem wenn auch nicht klar bewussten Wahne lebt, durch die Uebertragung des Besitzes an die Nachkommen, in diesen auf irgend eine Art selbst fortzuexistiren. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt; nur soweit können wir fortexistiren, als das Göttliche, das Normale in uns zur Geltung und Verwirklichung kommt. Unsere Aufgabe ist jedoch hier nicht, die moralische, sondern die rechtliche Seite der Sache und zwar namentlich in dem Verhältnisse zwischen Kapitalisten und Arbeitern näher zu betrachten, was in dem nächsten Kapitel versucht wird.

ZEHNTES KAPITEL.

DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN KAPITALISTEN UND ARBEITERN.

Ueber diese, gegenwärtig die wichtigste, sociale Frage sind zwar in der neueren Zeit vielfach schon richtige Ansichten ausgesprochen, vollkommene Klarheit ist jedoch noch nicht erreicht worden, weshalb jeder Versuch, zur Klärung der Sache beizutragen, seinen Nutzen haben kann.

Dass die Klarheit fehlt, das beweisen am besten zwei Werke über unsere Frage, deren Verfasser beide Freunde der Arbeiter und mit dem Stand der Sache vertraut sind, dennoch aber von diametral entgegengesetzten Grundvoraussetzungen ausgehen. Die beiden Werke, die ich meine, sind „Das Kapital“ von *Karl Marx* (2. Aufl. 1872) und *Thornton*'s Schrift „Die Arbeit“ (deutsch von Dr. *Schramm*, 1870). Beide Verfasser schildern und bezeichnen die Lage der Arbeiter (namentlich in England) als eine höchst traurige und unbefriedigende, aber in der Auffassung der Rechtsseite der Sache gehen sie radical auseinander. *Thornton* behauptet, dass der Reichthum der besitzenden Klassen lediglich durch deren Arbeit geschaffen worden sei und die Arbeiter darauf nicht den mindesten rechtlichen Anspruch haben, weil sie für ihre Cooperation den frei vereinbarten Lohn empfingen, der das genaue recht-

liche Aequivalent ihrer Leistung bilde. *Marx* dagegen geht von der Behauptung aus, dass der Reichthum der besitzenden Klassen ausschliesslich durch die Arbeiterklasse geschaffen worden sei und die factischen Besitzer also kein rationell begründetes Recht darauf haben.

Es ist sehr bedauerlich, dass die Anwälte der Arbeiter durch solche einseitige und falsche Voraussetzungen der von ihnen verfochtenen Sache selbst schaden. *Thornton's* Festhalten an der traditionellen Annahme eines freien Vertrags zwischen den Arbeitgebern und den Arbeitern ist wirklich erstaunlich bei einem Manne, der den Stand der Dinge und die gegen die traditonelle Annahme erhobenen Einwendungen kennt. Wie kann von einem freien (d. h. nicht bloss der Form, sondern auch dem Wesen nach freien) Vertrag da die Rede sein, wo der eine Theil in die Alternative gestellt ist, entweder die gebotenen Bedingungen anzunehmen oder zu verhungern? Nur durch Coalition setzen sich die Arbeiter einigermassen in den Stand, auch ihrerseits Bedingungen stellen zu können, also einen wirklich freien Vertrag einzugehen. Die Lage der Arbeiter zugleich für unerträglich und für gerecht zu halten, wie es *Thornton* thut, heisst offenbar, sich in einer grossen Verwirrung der Begriffe bewegen.

Eine nicht minder grosse Verwirrung herrscht aber auch bei *Marx*, der von der Annahme ausgeht, dass alle Werthe, welche die Arbeiter in einer Fabrik produciren, eigentlich deren rechtmässiges Eigenthum sind und dem Besitzer der Fabrik höchstens nur eine Entschädigung für den Verbrauch (nicht den Gebrauch) der Maschinerie und aller Einrichtungen überhaupt gebührt. Es ist interessant zu sehen, wie *Marx* diese sonderbare Annahme begründet. Seinen Ausgangspunkt bildet der Begriff des Tauschwerths der Waaren. Durch irgend eine metaphysische Nothwendigkeit soll nach *Marx* in dem Tauschwerth der Waaren

lediglich die auf deren Production verwendete gesellschaftliche oder Durchschnitts-Arbeit zur Geltung kommen*). Die gesellschaftliche Arbeit ist darnach das einzige Werthgebende, die Schöpferin der Werthe als solcher, die Arbeiter also die rechtmässigen Eigenthümer der producirten Waaren, mit gänzlicher Ausschliessung des Arbeitgebers. Die Aneignung des Unterschiedes zwischen dem Werth der producirten Waaren und dem Betrag der dafür bezahlten Löhne durch diesen ist darum nichts als Diebstahl, Plusmacherei, Ausbeutung. Man stelle sich dagegen auf den Standpunkt des Kapitalisten, in dessen Fabrik die eigentliche productive Arbeit durch Maschinen verrichtet wird und die Arbeiter nur dazu da sind, die Maschinen zu bedienen und zu beaufsichtigen. Wird man es nicht natürlich finden, wenn dieser Kapitalist die Arbeiter als einen zwar nothwendigen, aber doch untergeordneten Factor in seiner Production ansieht und die Vindicirung aller producirten Werthe für die Arbeiter als eine rechtliche Verrücktheit betrachtet? Nicht die Arbeiter, kann dieser Kapitalist sagen, sondern meine Maschinen produciren die Waaren und Werthe, wie dürfen

---

*) Bloss durch die in ihnen verkörperte gesellschaftliche Arbeit sollen nach *Marx* die Waaren unter einander commensurabel sein. Eine willkürliche und grundlose Annahme. Denn der nächste Factor in der Bestimmung der Werthe ist, wie Jedermann weiss, das Verhältniss von Angebot und Nachfrage. Güter, welche nicht nach Belieben ins Unbegrenzte vervielfältigt werden können, haben daher einen Preis, der von den Productionskosten mehr oder weniger verschieden und unabhängig ist. Hängt etwa der Preis des Brodes in einer belagerten Stadt von der zur Erzeugung desselben verwendeten gesellschaftlichen Arbeit ab? Bloss bei Waaren und Gütern, welche ins Unbegrenzte vervielfältigt werden können, richtet sich der Preis nach den Productionskosten oder der darauf verwendeten gesellschaftlichen Arbeit; aber nicht infolge irgend einer mathematischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, sondern einfach infolge der Concurrenz.

also die Arbeiter Anspruch darauf erheben? Vielleicht wird die Maschinerie mit der Zeit so vervollkommnet, dass eine ganze Fabrik von einem Arbeiter oder von zweien bedient und beaufsichtigt werden kann; wird dann diesen zwei Arbeitern der Werth der sämmtlichen producirten Waaren rechtmässig angehören? Die Absurdität einer solchen Annahme springt in der That in die Augen. Nichtsdestoweniger ist auch der Gesichtspunkt des Fabrikbesitzers, der die Arbeiter als ein blosses und gar untergeordnetes Productionsmittel betrachtet, von dem richtigen weit entfernt*). Diesem richtigen Gesichtspunkt muss man sich zu nähern suchen, und dazu ist es nöthig, die Production der Güter und Werthe in ihre Elemente zu zerlegen, was vielleicht schon oft versucht worden ist, aber dennoch auch hier nicht unterlassen werden darf.

Zuerst muss man in aller gesellschaftlichen Production zwei Elemente unterscheiden, das materielle und das geistige, oder die Arbeit und die Organisation der Arbeit. Das letztere Element ist, wie man weiss, von besonderer Wichtigkeit, da die Productivität der Arbeit von demselben wesentlich abhängt. Aber jedes dieser beiden Elemente enthält wiederum zwei Bestandtheile, die man genau unterscheiden muss, nämlich einen persönlichen und einen unpersönlichen.

Der unpersönliche Bestandtheil des materiellen Elements der Production ist die Arbeit der Naturkräfte, sei es in der freien Natur, als Licht und Wärme, welche die Früchte des Bodens zeitigen, oder in den Fabriken und

---

*) Was *Marx* nach officiellen Berichten über die Kapitalistenwirthschaft in England mittheilt, ist wahrhaft haarsträubend. Man sagt sich unwillkürlich bei dieser Lecture: Der Mensch ist ein entsetzliches Wesen, und zwar um so entsetzlicher, wenn er, durch Habsucht und Selbstsucht verblendet, das Grausame und Ungerechte in seinem Verfahren selbst nicht klar einsieht.

anderen Anstalten, als Dampf-, Wasser-Kraft u. s. w. Der persönliche Bestandtheil des materiellen Elements der Production ist die Leistung der Arbeiter selbst*).

Auch das geistige Element der Production, die Organisation der Arbeit enthält sowohl einen persönlichen, als einen unpersönlichen Bestandtheil. Den unpersönlichen Bestandtheil bilden nämlich die Erfindungen und Entdeckungen des menschlichen Genius, denen alle Vervollkommnung der Production, alle Steigerung der Productivität der Arbeit zu danken ist. Als unpersönlich müssen diese Erfindungen und Entdeckungen angesehen werden, weil dieselben, obgleich von einzelnen Personen ausgehend, doch nach Verlauf einer gewissen Zeit rechtlich für ein Gemeingut Aller erklärt werden. Der persönliche Antheil an der Organisation der Arbeit ist die Initiative und die Leistung der Kapitalisten, welche die Productionsanstalten errichten und betreiben.

Nach dieser Analyse können wir das Unrecht in dem bestehenden Zustand der Gesellschaft genau bezeichnen. Dasselbe besteht darin, dass die besitzenden Klassen das unpersönliche Element der Production, nämlich die Kräfte und Erzeugnisse der Natur und die Errungenschaften des menschlichen Genius, welche von Rechtswegen Gemeingut Aller sein sollen, zu ihren Gunsten monopolisiren.

Was die Kräfte und Erzeugnisse der Natur anbetrifft, so steht die Thatsache ausser Zweifel. Denn Jedermann weiss, dass in den civilisirten Ländern wenigstens der Erdboden mit seinen productiven Kräften und seinen natürlichen Schätzen grösstentheils Privateigenthum ist. Das hält man nun im Allgemeinen für kein Unrecht, allein

---

*) Die Arbeit eines Menschen ist zwar nie rein materiell, ohne geistiges Ingrediens; aber die geistige Leitung der eigenen Verrichtungen des Arbeiters kann man nicht füglich als Organisation der Arbeit auffassen.

ich habe schon oben (im 5. Kap.) nachgewiesen, wie es sich damit in Wahrheit verhält.

Was dagegen die Errungenschaften des menschlichen Genius anbetrifft, so wird umgekehrt nicht leicht Jemand bestreiten, dass dieselben Gemeingut Aller sein sollen, wohl aber, dass sie es factisch nicht seien. Und doch ist dies eine am Tage liegende Thatsache, dass alle Fortschritte, welche die Wissenschaft und die Technik in der Production zu Wege gebracht haben, hauptsächlich nur den besitzenden Klassen zu Nutzen kommen. Denn trotz aller dieser Vervollkommnungen hat sich die Lage der arbeitenden Klasse nicht überall wesentlich gebessert, ja in England z. B. nach den von *Thornton* und *Marx* angeführten historischen Zeugnissen gegen frühere Jahrhunderte sogar entschieden verschlimmert, während der Reichthum der Besitzenden dort ins Ungemessene wächst. Die unzähligen Erfindungen und Maschinen haben die Productionskraft der civilisirten Menschheit vervielfacht; man sollte also meinen, dass die Menschen weniger Sklaven der Arbeit sein würden, — allein die Erfahrung zeigt das gerade Gegentheil davon. *St. Mill* bemerkt in seinen „Principles of political economy“ (Book IV, Ch. VII): „Es ist fraglich, ob alle bis jetzt gemachten mechanischen Erfindungen die tägliche Mühe irgend eines menschlichen Wesens erleichtert haben“. Die Maschine, welche bestimmt ist, die Mühe des Arbeiters zu erleichtern und sein Loos zu verbessern, wird unter den bestehenden Verhältnissen vielmehr zu einem Feind und Unterdrücker des Arbeiters, der nicht selten sogar mit Gewalt sich gegen die Einführung neuer Maschinen auflehnen muss*).

*) Solche greifbare Widersprüche haben einige nationalökonomische Schriftsteller (so *Proudhon* und *Marx*) zu einer Spielerei mit *Hegel*'s sogen. „Dialektik“ verleitet. Diese Lehre hat in der That den Vorzug, den diamentralen Gegensatz zu gesunder Vernunft und

Hier liegt das Unrecht und die Abnormität klar am Tage. Die Besitzaristokratie ist nicht solidarisch mit der geistigen Aristokratie, welcher die Menschheit ihre Fortschritte verdankt. Daraus, dass Einige, welche von des Lebens Nothdurft befreit waren, uns vorwärts gebracht haben, folgt noch nicht, dass alle Besitzenden, auch diejenigen, welche nichts dazu beigetragen haben, noch beitragen, die Früchte jener Errungenschaften zu ihren Gunsten monopolisiren dürfen. Für die Heroen der Menschheit würde es gewiss selbst ein empörender Gedanke sein, dass die Frucht ihrer Mühen nicht der ganzen Menschheit zu Gute kommen sollte, sondern nur einer kleinen Minorität, und wenn dieselbe auch aus ihren leiblichen Nachkommen bestände, was meistens gar nicht der Fall ist. Im Principe wird es denn auch meistens allgemein anerkannt, dass alle Erfindungen und Entdeckungen nach Verlauf einer gewissen Zeit Gemeingut Aller sind; man braucht also nur klar zu begreifen, dass die Thatsachen hier mit dem Principe in Widerspruch stehen, und dass der Zustand der Gesellschaft somit ein abnormer ist*).

---

wahrer Philosophie zu bilden. Die in der gegebenen Wirklichkeit vorhandenen realen Widersprüche, welche eben beweisen, dass diese letztere nicht die unbedingte, normale Natur der Dinge ist, verlegt die Lehre *Hegel's* gerade in die unbedingte Natur der Dinge selbst und macht dieselben dadurch zu logischen Widersprüchen, d. h. zu Ungereimtheiten. Nach dieser Lehre sollen denn alle Gegensätze, also auch die von Gut und Böse, von Recht und Unrecht in einer „höheren Synthese" zusammengefasst werden, also das Gute soll darnach durch Vermischung mit dem Bösen, das Recht durch Vermischung mit dem Unrecht eine *Verbesserung* erfahren.

*) Es wird natürlich niemand behaupten wollen, dass eine Menschenklasse den ganzen nutzbaren Effect der Arbeit der Naturkräfte und den ganzen Gewinn von Entdeckungen und Erfindungen sich aneigne. Etwas davon kommt nothwendig Allen zu Gute. Aber es ist unzweifelhafte Thatsache, dass die Besitzenden weit *mehr*, als

Aber gegen dieses Bewusstsein verschliesst man sich in der Regel nur zu gern. Man findet es meistens in der Ordnung, dass das von Rechtswegen Allen Gemeinsame durch irgend eine Fatalität nur Einigen zu Gute komme, und meint nicht, dass dagegen irgend welche Maassregeln getroffen werden sollten. Ja, einige Nationalökonomen gehen in ihrer Naivetät so weit, zu glauben, dass die bestehende Ungleichheit in der Vertheilung des Eigenthums nicht allein kein Uebel, sondern sogar ein Gut sei, dass der Luxus der besitzenden Klassen zum Gedeihen der ganzen Gesellschaft beitrage*).

Die wirkliche gemeinnützige Leistung der besitzenden Klassen ist ihr persönlicher Antheil an der Organisation der Arbeit. Die Production kann nicht von Staats- oder Gesellschaftswegen betrieben, sie muss der Privatinitiative überlassen werden und hierin übernimmt die besitzende Klasse die Leitung. Auf eigene Rechnung und Gefahr

---

den ihnen gebührenden, nämlich mit Anderen individuell *gleichen* Gewinn von diesen Allen gemeinsamen Factoren beziehen und dass durch die Anhäufung dieses Mehrgewinns die Vermögensungleichheit wachsen muss.

*) So sagt z. B. noch in unseren Tagen *Contzen* („Geschichte der socialen Frage", 1877, S. 89): „Es muss sogar „bloss Geniessende" geben", weil sonst die Luxusproduction und die Kunst nicht bestehen könnten. In welcher Hinsicht der Luxus wünschenswerth sein kann, ist nicht abzusehen, und was die Kunst betrifft, so kann dieselbe zu Nutzen und auf Kosten der Gemeinschaft betrieben werden, wie zur Zeit des klassischen Griechenthums. Es ist unglaublich, wie schwer sich die doch selbstverständliche Einsicht Bahn brechen kann, dass, was Einer selbst consumirt, nicht Anderen zu Gute kommt, dass also derjenige, der einen grossen Aufwand macht, dadurch nicht ein Wohlthäter der Arbeiter überhaupt ist, obgleich er eine *besondere Klasse* von Arbeitern oder richtiger von Arbeit (z. B. Luxusproduction) allerdings begünstigen kann. Die verständigeren Nationalökonomen, wie z. B. *Mill*, haben das entgegenstehende Vorurtheil ausführlich wiederlegt, aber dasselbe, wie es scheint, nicht auszurotten vermocht.

organisirt dieselbe die Industrie und den Handel und würde ein äusserst nützliches Glied der Gesammtheit sein, wenn es ihr unmöglich gemacht wäre, einen weit über ihre Leistung hinausgehenden Theil der producirten Güter sich anzueignen*). Man sollte meinen, dass die Concurrenz hierin von selbst das richtige Maass der Remuneration zur Geltung bringen werde. Allein das ist nicht der Fall; bei der heutigen concentrirten, kapitalistischen Productionsweise bringt vielmehr die Concurrenz eine entgegengesetzte Wirkung hervor; dieselbe beseitigt die schwächeren Kapitalisten, concentrirt den Besitz in immer wenigeren Händen, steigert also die Macht und die Ansprüche dieser Wenigen. Es liegt mithin der Gesellschaft ob, Mittel zur Ausgleichung anzuwenden. Denn dass ein Unrecht in alle Ewigkeit als Recht bestehen könnte, daran ist nicht zu denken. Alles Recht beruht auf der Gegenseitigkeit der Anerkennung auf Grund allgemeingültiger Normen; nichts kann also die Unrechtleidenden verbinden, das diesen Normen Widersprechende als Recht anzuerkennen und in alle Ewigkeit zu tragen.

---

*) Und wenn es ihr auch unmöglich gemacht wäre, durch ihre blinde Erwerbs- und Habsucht die schrecklichen Krisen herbeizuführen, unter welchen stets auch viele Unschuldige, und namentlich die Arbeiter schwer zu leiden haben. Allein dieses kann ohne Aufhebung der Freiheit durch äussere Mittel nicht erreicht werden.

ELFTES KAPITEL.

VON DEN MITTELN ZUR AUSGLEICHUNG.

Ehe ich von den Mitteln zur Ausgleichung der socialen Ungerechtigkeit spreche, muss ich bemerken, dass es nicht meine Sache ist, über die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit von Maassnahmen zu entscheiden. Meine Aufgabe beschränkt sich darauf, zu ermitteln, was nach den ewigen Principien Recht und was Unrecht ist. So habe ich bewiesen, dass die bestehende Eigenthumsordnung insoweit ungerecht ist, als in derselben Einige das Allen Gemeinsame monopolisiren und dadurch in den Stand gesetzt werden, einen über ihre Leistung hinausgehenden Gewinn sich zuzuwenden, also — da Alles aus demselben Fond gemeinsamer Production genommen werden muss — sich die Früchte fremder Arbeit anzueignen. Die Gesellschaft hat also das Recht und die Pflicht, an der bestehenden Eigenthumsordnung Aenderungen vorzunehmen, welche nicht selbst mit den Principien der Gerechtigkeit widerstreiten.

Der Mittel zur Ausgleichung, welche diesen Charakter besitzen, gibt es drei: 1) Die Zurücknahme des Bodens aus dem Privat-Besitz in den öffentlichen, unter Entschädigung der Privatbesitzer; 2) die Beschränkung des Erbrechts und 3) die Besteuerung.

Ueber das erste Mittel werde ich mich nicht verbreiten, denn dessen Rechtmässigkeit ist schon oben bewiesen worden, und gehe ich zu den beiden anderen über.

Das Erbrecht ist diejenige Consequenz des Eigenthumsrechts, welche die meisten inneren Schwierigkeiten enthält, weil sie die Tendenz hat, im Widerspruch mit ihrem eigenen Grund und Princip sich zu entwickeln. Der erste Grund des Eigenthumsrechts ist, wie oben erwähnt worden, die Sicherung der individuellen Freiheit, die Sicherung der Möglichkeit für Jedermann, bloss für sich, nicht für Andere zu arbeiten, also sich nur so weit anzustrengen, als er es für gut findet und an Orten und Zeiten, die er selbst sich wählt. Zu diesem Behuf muss Jedem die freie Verfügung über die Producte seiner Arbeit eingeräumt werden, damit aber auch die Freiheit, dieselben zu verschenken und testamentarisch zu vermachen an Andere, namentlich an die eigenen Kinder, mit denen sich Jedermann mehr oder weniger identificirt. Aber es ist von vornherein klar, dass die Freiheit der Uebertragung, um ihrem eigenen Principe zu genügen, einer Einschränkung unterworfen werden muss. Denn sonst führt dieselbe zu einer solchen Concentration des Besitzes bei Einigen, dass Andere dadurch von denselben abhängig werden, und dies widerspricht dem Principe des Eigenthumsrechts, welches die Sicherung der Freiheit zum Ziele hat. Es ist somit dem Principe des Eigenthumsrechts nicht entgegen, sondern conform, das Erbrecht auf dem Wege der Gesetzgebung zu beschränken. Eine solche Einschränkung liegt in dem Wesen des Rechts überhaupt. Alles Recht ist die Anerkennung des egoistischen Interesses des Einzelnen bloss unter der Bedingung, dass dasselbe mit dem gleichen Interesse Aller nach einer gemeinsamen Norm zusammenbestehen kann.

Um dieses klarer zu machen, nehmen wir das Eigen-

thum in seiner reinsten Form, nämlich als Ersparniss an den Früchten eigner Arbeit. In dem normalen Zustande wirthschaftlicher Verhältnisse darf das Angebot die Nachfrage nicht übersteigen, darf also nicht mehr producirt werden, als consumirt wird. Worin bestehen denn nun die Ersparnisse? Was wird eigentlich erspart? Diese Frage hat einen anderen Sinn und erheischt eine andere Antwort, wenn auf ein ganzes Volk, als wenn auf den Einzelnen angewendet. Was von dem Einzelnen erspart wird, ist, wie einige Nationalökonomen richtig angegeben haben, ein Anspruch auf Gegenleistungen von Seiten der Gesellschaft. Alle Ersparnisse können in Geld geschätzt werden, werden auch meistens in die Geldform übertragen und repräsentiren das Recht, so viel von den Leistungen und Erzeugnissen der Gesellschaft in Anspruch zu nehmen, als mit diesem Geld bezahlt werden kann. Der Besitzer von Geld kann also als ein Gläubiger betrachtet werden, und die Gesellschaft als dessen Schuldner; das Geld ist eben das allgemeine Creditiv. Nun will man aber seine Ersparnisse nicht müssig liegen lassen, dieselben müssen Zinsen tragen und werden daher selbst zu productiven Zwecken verwendet. Das ist auch vollkommen rechtmässig. Das Ersparte, also das Kapital in seiner reinsten Form hat, wenn zu productiven Zwecken verwendet, das Recht und den Anspruch auf denjenigen Theil der Producte, welcher seinem Antheil an der Production derselben rechtlich entspricht. Dieses Recht des Kapitals leugnen, während man doch dessen wesentliche Rolle in der Hervorbringung der Güter nicht leugnen kann, ist ein Widerspruch. Aber eine ganz andere Bewandtniss hat es mit der *Ewigkeit* dieses Rechts; eine solche darf nicht zugeben werden.

Da alles Eigenthum ein Schuldtitel auf Leistungen der Gesellschaft ist und Eigenthum gegen Eigenthum,

oder Schuldtitel gegen Schuldtitel umgetauscht werden kann, so ist klar, dass als die eigentlichen Schuldner in letzter Instanz die Nichtbesitzenden sich erweisen. Die Theilung der Gesellschaft in Besitzende und Nichtbesitzende ist also im Grunde die Theilung derselben in Gläubiger und Schuldner. Die Nichtbesitzenden sind in letzter Instanz diejenigen, welche die Gegendienste für die im ersparten Eigenthum repräsentirten früheren Dienste der Besitzer zu leisten haben, obgleich sie von diesen früheren Diensten anscheinend am wenigsten Vortheil haben und Nutzen ziehen. Wie dieses sonderbare Verhältniss zu Stande kommt, das brauchen wir weiter gar nicht zu untersuchen. Denn das ist ein an sich feststehender Grundsatz, dass *es keine ewigen Schuldtitel geben soll und darf*, weil durch solche die Freiheit eines Theils der Gesellschaft in der That aufgehoben, rein illusorisch gemacht wird. Ewige Rechte und ewige Verpflichtungen können überhaupt nie aus einem zeitlich entstandenen Grund hervorgehen, weil sie sonst nothwendig in Collision mit denjenigen Rechten und Verpflichtungen kommen, welche in den ewigen Principien begründet sind und allein umwandelbare Gültigkeit haben. Darum also muss alles Eigenthum einem Amortisationsverfahren unterworfen werden, welches dasselbe mit der Zeit in den Besitz der Gemeinschaft überführt; und die am nächsten liegende und gerechteste Art dieses Amortisationsverfahrens ist eben die Beschränkung des Erbrechts zu Gunsten der Gemeinschaft. Ueber die Natur und das Maass dieser Beschränkung des Erbrechts etwas vorzubringen, liegt nicht in der Aufgabe der gegenwärtigen Schrift, welche sich bloss mit principiellen Fragen befasst.

Was endlich das dritte Mittel zur Ausgleichung, die Besteuerung anbetrifft, so muss dieselbe ohne solche äusserliche Beziehung, in ihrem eigenen Rechtsgrunde

betrachtet werden. Denn es werden oft unrichtige Rechtsgründe zur Bemessung der Steuerpflichtigkeit aufgestellt.

In welchem Maass ist Jedermann verpflichtet, zu gemeinsamen Zwecken der Gesellschaft beizusteuern? Einige sagen: In dem Maass des Vortheils, den er von der Staatseinrichtung zieht. Andere sagen: Alle müssen gleiche Opfer bringen, d. h. ein gleich grosses Procent ihres Einkommens abgeben. Aber keine von diesen beiden Behauptungen trifft den richtigen Gesichtspunkt. Die klare Gerechtigkeit erfordert, dass Jedermann in dem Maasse des Vortheils, den er — nicht von der Staatseinrichtung, sondern — vom gesellschaftlichen Leben überhaupt zieht, besteuert werde. Das Recht der Gesellschaft ist es offenbar, das verhältnissmässige Aequivalent dessen, was sie dem Einzelnen selbst bietet, von ihm zu verlangen. Das ist die Aequation, die gleichheitliche Norm, aus welcher das wahre Maass der Besteuerung und deren Ungleichheit mit logischer Nothwendigkeit folgen. Bietet die Gesellschaft Jemandem nichts mehr, als die Möglichkeit, sich durch seine Arbeit am Leben zu erhalten, so darf sie auch von ihm keinen Beitrag zu den gemeinsamen Lasten verlangen. Alles dagegen, was über die Befriedigung der ersten Lebensbedürfnisse hinausgeht, unterliegt der Besteuerung, aber in ungleichem Maasse. Denn je grösser das Einkommen eines Einzelnen, um so grösser der Vortheil, den er von dem gesellschaftlichen Leben zieht, um so grösser also auch der Anspruch der Gesellschaft an ihn. Aus demselben Grunde muss aber nicht bloss die Grösse des Einkommens, sondern auch die Art seines Gewinnens in Betracht gezogen werden. Von zwei Menschen mit gleichem Einkommen, von denen der eine dasselbe durch eigene Arbeit verdienen muss, der andere dagegen mühelos aus seinem Besitz erhält, hat der letztere offenbar einen grösseren Vortheil von dem gesellschaft-

lichen Leben, als der erstere und soll folglich dem Principe gemäss einer verhältnissmässig schwereren Besteuerung unterliegen.

Was die Gerechtigkeit erfordert, ist also eine progressive Einkommensteuer, welche mit dem Steigen des Einkommens, und namentlich des mühelos gewonnenen, einen immer mehr steigenden Satz beansprucht, bis zu der Grenze, wo das Einkommen alle vernünftigen Anforderungen eines Einzelnen oder einer Familie an das Leben übersteigt. Ueber diese Grenze hinaus soll der ganze Ueberschuss der Gesellschaft zufallen, denn das Beziehen solcher unverhältnissmässiger Einkommen ist, wie oben gezeigt worden, weder in rechtlicher noch in moralischer Hinsicht zu rechtfertigen.

Durch Zurücknahme des Bodens in den öffentlichen Besitz, durch Beschränkung des Erbrechts und durch progressive Besteuerung würde die Gesellschaft die Mittel erhalten, ohne Unterdrückung der persönlichen Freiheit und ohne Verletzung irgend eines wirklichen bestehenden Rechts, die Ungerechtigkeit in der bestehenden Eigenthumsvertheilung allmählig auszugleichen, indem sie neben den privaten, individuellen Productionsanstalten nach und nach das Zustandekommen freier Productions-Genossenschaften der Arbeiter begünstigte und unterstützte, deren Endziel das Verschmelzen von Kapital und Arbeit und dadurch die Beendigung des inneren gesellschaftlichen Krieges zwischen beiden wäre.

Aber das ist unausführbar, wird man vielleicht hier sagen; die Durchführung solcher Maassregeln würde die Thatkraft des Einzelnen lähmen, den Impuls zum Wirken und Sparen aufheben und dadurch die Gesellschaft ruiniren. Dagegen stelle ich die folgende Frage auf: Glaubt man, dass die Menschen je die Verwirklichung der Gerechtigkeit ernstlich wollen werden oder nicht? Sagt man: Nein!

dann ist es müssig, von Recht und Gerechtigkeit überhaupt zu reden. Sagt man dagegen: Ja! dann muss man begreifen, dass die gegenwärtigen Verhältnisse und Zustände nicht maassgebend für die künftigen sind. Unter der Herrschaft des Egoismus ist die Gerechtigkeit allerdings nicht zu verwirklichen, aber das war es gerade, was wir zu constatiren hatten. Weitere Bemerkungen darüber folgen in dem letzten Kapitel.

ZWÖLFTES KAPITEL.

ALLGEMEINE BEMERKUNGEN ÜBER DIE BEHANDLUNG RECHTLICHER UND VOLKSWIRTHSCHAFTLICHER FRAGEN.

Rechtliche und volkswirthschaftliche Fragen dürfen nicht ohne Rücksicht auf einander und auf den Endzweck des Daseins entschieden werden. Denn der Endzweck des Daseins ist selbstverständlich auch der Endzweck des Rechts und der Volkswirthschaft. Der complicirte und widerspruchsvolle Charakter der empirischen Wirklichkeit, in welcher Gutes und Böses überall durcheinander gemischt sind, macht es unmöglich, einen wahren Fortschritt und wahre Harmonie zu erzielen, wenn dieselben nicht auf allen Gebieten des Lebens gleichmässig erstrebt werden. Von den drei Hauptzielen der Menschheit, der inneren Vervollkommnung der Menschen, der gerechten Regelung ihrer Verhältnisse und der möglichst grossen Productivität ihrer Arbeit, gehört das erstere in das Gebiet der Moral, das zweite in das des Rechts und das dritte in das der Volkswirthschaft. Aber es ist nöthig einzusehen, dass keines von diesen drei Hauptzielen mit Nutzen für die Menschheit angestrebt wird, wenn dies auf Kosten der beiden anderen oder eines derselben geschieht.

Wird z. B. die innere Vervollkommnung der Menschen so einseitig verstanden, dass darüber die Verwirklichung des Rechts und die Förderung der Arbeit hintenangesetzt wird, so führt dies zu einem Asketismus, welcher selbst in moralischer Hinsicht mangelhaft und verkehrt ist. Dies habe ich oben gezeigt (S. 24) und will hier das Gleiche in Hinsicht der rechtlichen und der volkswirthschaftlichen Ziele zeigen.

Rechtliche Fragen vom einseitigen Standpunkte des Rechts entscheiden zu wollen, nach dem Grundsatz: *Fiat justitia, pereat mundus*, ist eine Verkehrtheit, welcher sich schwerlich noch Jemand schuldig machen wird. Allerdings gibt es, wie wir ja im Vorhergehenden nachgewiesen haben, unverrückbare Normen des Rechts; aber die Complication der Dinge in dieser Welt bringt es mit sich, dass auch die aus diesen Normen fliessenden Folgen untereinander collidiren können, weshalb die einseitige Betonung eines Rechts unter Umständen zu der grössten Ungerechtigkeit führen würde. Unbedingt sind eigentlich nur zwei Rechte, das Recht auf Leben (so lange es nicht durch ein Verbrechen verwirkt wird) und das Recht zu keinem Unrechtthun gezwungen zu werden. Alle anderen müssen sich dagegen mehr oder weniger eine Einschränkung gefallen lassen, wenn dies ein höheres entgegenstehendes Recht erfordert.

Vor Allem gilt dies von dem Eigenthumsrechte, welches von Hause aus bedingter Natur ist. Erstens ist es, wie gezeigt worden, unmöglich zu bestimmen, welcher Theil der gemeinsamen Production einem Jeden nach der strengen Gerechtigkeit zukommt. Und wenn sogar eine solche der strengen Gerechtigkeit entsprechende Norm gefunden wäre, so wäre damit noch nicht ausgemacht, dass dieselbe unter allen Umständen durchgeführt werden müsste und dürfte.

Gesetzt, eine streng gerechte Vertheilung von Vermögen und Einkommen wäre möglich, aber die Folge davon würde allgemeine Verarmung sein, welche Alle auf das Niveau der Besitzlosen stellte, so würde sich die Gesellschaft durch eine solche Gerechtigkeit selbst ruiniren, ohne Nutzen für irgend Jemanden. Denn sie würde sich aller der Güter und Vorzüge berauben, welche zu ihrem Entstehen und Gedeihen, ihrer Fortpflanzung und Geltendmachung einigen materiellen Ueberfluss (der, in Klammern gesagt, allerdings nicht gross zu sein braucht) als Grundlage oder Unterlage bedürfen. Eine solche Gerechtigkeit verwirklichen, hiesse also in Wahrheit nicht höheren Principien, sondern einem niedrigen Neide dienen, welcher von der inneren Solidarität der menschlichen Interessen nichts ahnt und daher Anderen nichts gönnen will, was er nicht selbst besitzt.

Oder gesetzt, eine streng gerechte Vertheilung von Vermögen und Einkommen wäre möglich, aber bloss unter der Bedingung, dass alle Freiheit des Lebens und der Bewegung aufgehoben würde, dass alle Menschen unter Aufsicht gestellt, jedem sein Lebens- und sein Tageswerk vorgeschrieben werden müsste, so würde die Durchführung der Gerechtigkeit auch dann der Bankerott des menschlichen Daseins sein. Denn die Freiheit ist das höhere Gut und das höhere Recht, dessen Unterdrückung von vornherein den Endzweck des Daseins vereiteln würde. Aber diese Voraussetzung ist überdiess, wie schon oben gezeigt worden, eine in sich selbst widersprechende; sie bejaht und verneint dasselbe zugleich, nämlich das Vorhandensein der Gerechtigkeitsliebe in den Menschen und deren Befähigung, ihre eignen Angelegenheiten zu leiten.

Da aber eine unfehlbare allgemeine Norm zur Werthschätzung der Leistungen und also zur Vertheilung der Arbeitsproducte gar nicht gefunden werden kann, so darf

von einer erzwungenen Durchführung irgend einer Norm vollends nicht die Rede sein.

Aber wenn eine mathematisch gerechte Vertheilung des Eigenthums nicht auf Kosten der Freiheit und der Productivität der Arbeit durchgeführt werden darf, so darf man doch andrerseits noch weniger die Productivität der Arbeit und die schrankenlose Entfesselung des individuellen Egoismus auf Kosten der Gerechtigkeit anstreben. Denn die Ungerechtigkeit ist diejenige Art von Abnormität, welche nicht allein vor dem höheren Bewusstsein, sondern auch vor den vernünftigen Voraussetzungen des Egoismus selbst nicht bestehen kann. Diesen letzteren Fehler hat nun aber die ältere nationalökonomische Schule begangen. Ohne Bedenken haben die Nachfolger von *Adam Smith* den Egoismus als die herrschende Triebfeder im wirthschaftlichen Leben anerkannt und gegen die Folgen, welche dessen schrankenloses Walten in den socialen Verhältnissen herbeiführt, die Augen zugedrückt. Ja man ging so weit, die Lehre von der „Harmonie der Interessen“ aufzustellen, nach welcher Jedermann auch der Gemeinschaft um so mehr Nutzen bringt, je besser und ausschliesslicher er seinen eignen Nutzen sucht. In der neueren Zeit hat nun aber unter den Nationalökonomen eine andere Tendenz Platz gegriffen; die Lehre von der „Harmonie der Interessen“ ist explodirt *) und man will nicht mehr den

*) Nicht dass diese Lehre ganz falsch wäre; dieselbe ist bloss einseitig. Denn die Interessen der Einzelnen in der Gesellschaft sind nur nach einer Seite identisch oder harmonisch, nach einer anderen dagegen stehen sie im Widerstreit. Die einfachste Erläuterung dafür bietet das Verhältniss zweier Menschen, welche ein Geschäft gemeinsam betreiben. Die Interessen dieser beiden sind identisch oder harmonisch, soweit es sich um den ganzen Ertrag ihres Geschäftes handelt, denn je grösser dieser Ertrag, um so mehr fällt jedem der beiden zu. Aber ihre Interessen sind einander entgegengesetzt, soweit es sich um die Theilung des gemeinsamen Ertrags handelt, denn je mehr der

Egoismus als die einzige Triebfeder gelten lassen. Ich glaube jedoch, dass man sich nicht ganz klar gemacht hat, was damit eigentlich gesagt ist. Diese Frage muss näher betrachtet werden.

Will man sagen, dass der Egoismus die einzige Triebfeder im wirthschaftlichen Leben *nicht ist* oder *nicht sein soll*? Sagt man, dass er es nicht ist, so wird man dies schwerlich durch das Zeugniss der Erfahrung rechtfertigen können. Dass in Geschäftssachen die „Gemüthlichkeit“ bei Seite gesetzt wird, ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, und Jedermann hält es gewiss für sein gutes Recht, möglichst billig zu kaufen und möglichst theuer zu verkaufen, überhaupt seinen eignen Nutzen in jeder Hinsicht und auf jede gesetzlich nicht verbotene Art wahrzunehmen. Man wird sagen, die Sitte setze dem Egoismus der Einzelnen eine Schranke. Diese Schranke ist aber nicht unüberwindlich und es ist von vornherein klar, dass die Freizügigkeit, die durch die Eisenbahnen geschaffene Leichtigkeit der Locomotion und die beständige öffentliche und private Discussion der gesellschaftlichen Normen den Einfluss der Sitte immer mehr abschwächen wird, so dass auf dieselbe nicht viel gebaut werden kann.

Eine davon enthält, um so weniger bleibt für den Anderen übrig. Das ist das Bild der Gesellschaft im Allgemeinen. Aber so einfach und klar auch diese Betrachtung ist, so scheint sie doch Vielen, und namentlich den Verfechtern der natürlichen Harmonie der Interessen entgangen zu sein. *Bastiat* z. B. stellt immer wieder die Alternative auf: Die Interessen der Einzelnen sind *entweder* harmonisch *oder* widerstreitend, während sie in der That beides zugleich sind. Einer der mächtigsten Factoren der socialen Disharmonie ist namentlich das fast allen Menschen innewohnende Bestreben, sich über die Anderen oder wenigstens über einige Andere zu erheben, etwas vor Anderen voraus zu haben, welches der Antrieb zur Auszeichnung und theilweise auch zum Erwerb bildet. Denn obgleich dieses Bestreben auch viel Gutes, Allen Nützliches bewirkt, so ist doch die Tendenz desselben offenbar antiharmonistisch.

Wenn man also den Egoismus verwirft, so muss es in dem anderen Sinne verstanden werden, dass derselbe die herrschende Triebfeder im wirthschaftlichen Leben nicht sein soll. Aber damit stellt man eine Behauptung auf, welche von sehr grosser Tragweite und sehr ernstem Sinne ist. Man muss sich nämlich daran erinnern, dass das Recht von der Anerkennung des Egoismus ausgeht; kommt nun die Volkswirthschaftslehre zur Verwerfung des Egoismus im Namen der Gerechtigkeit, so bedeutet dies nichts weniger, als dass Recht und Gerechtigkeit auf Grund der empirischen Natur des Menschen, deren Grundgesetz der Egoismus ist, nicht verwirklicht werden kann. Damit ist aber der Bankerott der empirischen Natur des Menschen erklärt. Das Recht oder die Gerechtigkeit ist das Gleichgewicht des Gesammtegoismus Aller; kann dieses Gleichgewicht unter seiner eignen Voraussetzung (des Egoismus) nicht realisirt werden, so bedeutet dies, dass die Menschheit auf Grund der empirischen Natur nie zu einem Zustand des Friedens, der Harmonie, der Uebereinstimmung mit sich selbst gelangen kann. Und so ist es in der That. Unterdrückt man die Freiheit, errichtet man einen staatlichen Productionsmechanismus, so unterdrückt man das Recht selbst. Lässt man dagegen die Freiheit des Egoismus walten, wie bei der gegenwärtigen kapitalistischen Productionsweise, so ist die unausbleibliche Folge davon die, dass die Einen sich die Früchte der Arbeit Anderer gesetzlich aneignen, von ungesetzlicher Aneignung gar nicht zu reden. Die nothwendige Abnormität oder Ungerechtigkeit der menschlichen Verhältnisse ist eben die Folge und das Symptom der inneren Abnormität der empirischen Natur des Menschen selbst.

Wenn der Einzelne sich vernichtet, so ist das ein schlagender Beweis von dem inneren Widerspruch und der Unhaltbarkeit der empirischen Natur des Menschen. Allein

man könnte noch sagen, dass Fälle von Selbstmord Ausnahmen sind, obgleich die Bedingungen, welche zum Selbstmord führen, von den gewöhnlichen Lebensbedingungen nicht qualitativ, sondern bloss quantitativ verschieden sind. Wenn ein ganzes Volk an seinen inneren Widersprüchen zu Grunde geht, wie dies schon der Fall gewesen, so ist dies für die äussere Betrachtung ein noch schlagenderer Beweis von der Unhaltbarkeit seiner Lebensgrundlagen; aber man könnte immer noch sagen, dass es diesem Volk an der nöthigen Klugheit und Erfahrung gefehlt habe. Zeigt es sich nun aber endlich, dass die Menschheit überhaupt auf der Basis der empirischen Natur und ihres Grundgesetzes, des Egoismus, zur Uebereinstimmung mit sich selbst, zu einem Zustande des Friedens und der Harmonie der Interessen nie gelangen kann, so muss jeder Zweifel an der innerlich widersprechenden Natur der Lebensgrundlagen schwinden.

So kommen wir am Ende dieser Schrift zu der Einsicht zurück, welche am Anfang derselben dargethan worden ist. Im 2. Kapitel habe ich gezeigt, dass die Individualität der Menschen und deren Grundgesetz, der Egoismus, durch Schein uud Täuschung bedingt ist, also etwas Abnormes, dem unbedingten, ewigen, normalen Wesen der Dinge Fremdes und damit einen inneren Widerspruch enthält.*) Allein wie Viele sind fähig und geneigt, eine solche Erörterung der Sache in ihren Gründen selbst zu verstehen? Jetzt dagegen, wenn der innere Widerspruch auch äusserlich, in den greifbaren Verhältnissen des socialen Lebens sich documentirt hat, wird jeder nicht hoffnungslos

*) Noch einmal muss ich ausdrücklich bemerken, dass man einen solchen realen Widerspruch nicht mit dem logischen Widerspruch verwechseln darf, welcher selbstverständlich nie in der Wirklichkeit vorkommen kann. Vgl. darüber *Denken und Wirklichkeit*, 1. Bd., S. 194 ff. der 2. Aufl.

stumpfsinnige Leser zu begreifen anfangen, dass einzig und allein in der wahren philosophischen Einsicht das Heil der Menschheit liegt.

Eine abnorme, innerlich widersprechende Beschaffenheit der Dinge ist ihrer Natur nach unhaltbar; sie drängt nothwendig zur Veränderung, und ist diese Veränderung kein Fortschritt, so muss sie unfehlbar ein Rückschritt sein. In dieser Lage befindet sich dermalen die Menschheit. Die Ungerechtigkeit ist die Abnormität der menschlichen Verhältnisse. Das Bewusstsein des bestehenden Unrechts oder der Abnormität ist in den Massen erwacht und kann nie wieder ausgerottet werden. Fährt man in dem alten, egoistischen Geiste zu wirthschaften fort, so wird die Menschheit in eine unabsehbare Reihe innerer Kämpfe verwickelt, welche früher oder später wieder zur Herrschaft der Barbarei führen müssen. Die Rettung liegt also allein in einer moralischen Regeneration der Menschen. Denn nur durch eine solche ist wahrer Fortschritt nicht allein in moralischer, sondern auch in rechtlicher und volkswirthschaftlicher Hinsicht möglich.

Aber, wird man hier sagen, es ist eine naive Schwärmerei, an die Möglichkeit einer solchen Regeneration zu glauben. Darauf gibt es nur eine Antwort: Ist die erwähnte Regeneration nicht möglich, dann braucht die Menschheit gar nicht weiter fortzuvegetiren, ihr Dasein hat weder einen Zweck noch einen Werth. Dann haben *Schopenhauer* und seine pessimistischen Nachfolger Recht, dass der Gewinn des Lebens die Kosten nicht deckt. Allein bis jetzt hat gerade die Hauptbedingung zu einer solchen Regeneration gefehlt, nämlich die wahre und wohlbegründete Einsicht in die Beschaffenheit der Dinge. Welche Wirkung das volle, allseitig begründete Bewusstsein von der inneren Unhaltbarkeit der empirischen Natur des Menschen, von der Nichtigkeit ihrer Ziele, dem verlogenen

Charakter ihrer Triebe und der einzigen Berechtigung des Höheren, Normalen, Göttlichen auf die Geschicke der Menschheit ausüben kann, das lässt sich im Voraus gar nicht ermessen. Man stelle sich nur selber mit dem Bewusstsein vor, dass die Leiden des Lebens wahr und real, die egoistischen Freuden desselben dagegen innerlich unwahr und nichtig seien, weil sie die Abnormität des Daseins, welche in den Leiden offen auftritt, bloss trügerisch verhüllen; dass das höchste, das wahre Gut allein im selbstlosen Wirken zur Beseitigung des Leidens und der Abnormität jeder Art liegt; dass man durch solches Wirken die höchste Pflicht sowohl gegen sich selbst wie gegen die Menschheit erfüllt, den einzigen wahren Fortschritt bei beiden befördert, — man stelle sich ein klares, lebendiges, aus den ersten Gründen der Gewissheit geschöpftes Bewusstsein dieses Thatbestandes vor und frage sich, ob man dadurch in der Sphäre seines Wirkens — mag dieselbe noch so bescheiden oder umgekehrt noch so pros-perirend im gewöhnlichen Sinne sein — nicht von einem ganz neuen Geist erfüllt werden würde?

In der That liegt die Hauptschwierigkeit nicht in der praktischen Ohnmacht der wahren Einsicht, sondern in der Unempfänglichkeit der Menschen für die wahre Einsicht selbst. Das ist der kritische Punkt. Könnte die wahre Philosophie in dem Bewusstsein der Menschen einmal Wurzel fassen, dann würde der definitive Sieg derselben gesichert sein; das betrübende und beschämende Schauspiel der Herrschaft von Verwirrung und Verkehrtheit in dem Denken und Handeln der Menschen würde für immer unmöglich werden, die Menschheit würde unwiderruflich in das Stadium der Reife und der Selbstbestimmung, der inneren Freiheit eintreten. Aber gerade am Anfang thürmen sich unüberwindliche Hindernisse auf und so bleibt es unentschieden, wer siegen wird, ob Ormuzd oder Ahri-

man *) Das mögen die für das gute Princip Streitenden wohl beherzigen, denn von ihren Anstrengungen hängt die Entscheidung ab.

---

*) Die Appellation an das Urtheil der Nachwelt, welche in früheren Zeiten jeder von der Nachwelt verkannten und unverstandenen Lehre offen stand und manche Wahrheiten vor dem Untergang gerettet hat, ist gegenwärtig leider nicht mehr möglich. Denn bei der unabsehbaren Sündfluth litterarischer Production, welche jetzt Tag für Tag und Jahr für Jahr sich über die Welt ergiesst, muss Alles, was nicht sofort Anerkennung gefunden oder einen tiefen Eindruck gemacht hat, nothwendig untergehen. Dass auch Leute, welche nicht einen einzigen brauchbaren eignen Gedanken haben, dem Hange nicht widerstehen können, auf dem Papiere öffentlich leeres Stroh zu dreschen, ist darum eine arge Versündigung an der Menschheit. Denn dieses Ueberwuchern des Unkrauts ist es, was den Weizen erstickt.

ANHANG.

BEMERKUNGEN ÜBER DEN KRIEG.

Alles in dieser Welt ist zweideutig, Alles hat seine gute und seine schlimme Seite. Darum fällt es einem gewandten Sophisten nicht schwer, das Beste herunterzusetzen und das Schlechteste als gut darzustellen. So hat es auch an solchen nicht gefehlt, die den Krieg zu rechtfertigen, als nothwendig, zweckmässig, ja in gewissen Fällen sogar als wünschenswerth darzustellen versuchten. Allerdings hat auch der Krieg seine guten Seiten, wenngleich dies nur in einer sehr bedingten Weise zugegeben werden kann;*) aber es fragt sich, ob irgend welche gute Seiten und Wirkungen denselben zu rechtfertigen vermögen? Die offenbare Antwort darauf ist: Nein. Denn der Krieg ist eine von den extravagantesten Abnormitäten des menschlichen Daseins.

Die schlimmste Folge jenes gemischten und zweideutigen Charakters der empirischen Wirklichkeit ist gewiss die, dass dadurch der Sinn der Menschen für das Abnorme

*) Nur so lange die inneren und äusseren Zustände der Menschen so viele Mängel und Verkehrtheiten enthalten, wie jetzt, kann auch der Krieg seine guten Seiten haben, nämlich dadurch, dass er die Wirkung anderer schlimmer und schädlicher Einflüsse paralysirt. Das Gute des Schlechten kann eben nur darin liegen, dass es ein anderes Schlechtes verhindert oder aufhebt.

abgestumpft wird, ja dieselben nur zu oft mit der Abnormität ausgesöhnt werden. Nur verhältnissmässig wenige moralisch fortgeschrittenere Menschen sind zu dem Bewusstsein gelangt, dass es Arten der Abnormität gibt, mit denen man sich unter keiner Bedingung aussöhnen darf; dass es Mittel gibt, deren Gebrauch schlechterdings durch keinen Zweck gerechtfertigt werden kann. Aber nicht einmal diese Wenigen sehen ein, dass auch der Krieg zu solchen Mitteln gehört. Man vertiefe sich jedoch recht in die Sache; man mache sich ohne störende Nebenbetrachtungen den Umstand in Gedanken recht lebendig, dass die Menschen systematisch und mit colossalen Kosten und Anstrengungen die Kunst pflegen und ausbilden, einander nach Hunderttausenden abzuschlachten, — und man wird zugeben, dass hier eine Verkehrtheit vorliegt, deren Ungeheuerlichkeit gar nicht auszudenken ist.

Warum sind nun die Menschen von diesem Bewusstsein nicht ganz durchdrungen? Warum lassen sie die Ungeheuerlichkeit fortbestehen? Die Erklärung davon braucht man nicht weit zu suchen. Die ganze vergangene Geschichte des Geschlechts hat die Menschen zu einer Gesinnung und Anschauung erzogen, nach welcher der Krieg eine von den normalen und unentbehrlichen Institutionen der menschlichen Gesellschaft ist. Am Anfang war eben der Mensch ein blosses Raubthier, welches gleich anderen Thieren lediglich durch seine Naturtriebe bewegt und regiert wurde und von dem Bewustsein einer höheren Norm keine Spur besass. Er überfiel daher Alles, was er zu bewältigen hoffen durfte. Mord und Raub und die Vertheidigung gegen Mörder und Räuber waren also seine täglichen Thaten und die Bedingungen seiner Existenz. Unter solchen Umständen musste natürlich die überlegene Stärke, List, Wildheit und Gewandheit im Kampfe zu den geschätztesten Eigenschaften der Menschen gehören, und infolge

davon ein Gegenstand der Bewunderung und Nacheiferung werden. Sieg über den Feind wurde nicht bloss als materieller Gewinn, sondern auch als die grösste Ehre und der höchste Triumph betrachtet; und diese Anschauung hat sich bis in unsere Tage fortgepflanzt. Weit entfernt also, dass die intellectuelle Entwicklung die Menschen vom Kriege abgewendet hätte, hat dieselbe vielmehr zu einem immer grösseren Raffinement in der Kunst des Abschlachtens geführt, bis die Menschen endlich dahin gelangt sind, Mordinstrumente zu erfinden und zu verwenden, vor deren Gebrauch selbst Thiere zurückschrecken würden, und die Schlächterei zu der Höhe einer Wissenschaft zu erheben. Und wenn nun gar die Geschichte einzelne Individuen (wie Cäsar und Napoleon) zeigt, welche mit genialer Virtuosität das Amt der Vernichtung Ihresgleichen zu handhaben verstanden, dann geht selbst friedlichen Geschichtsschreibern ob der Bethätigung einer solchen Vortrefflichkeit das Herz auf. Die mörderische Genialität wird commentirt, erläutert, in künstlerisch anschaulichen Bildern dargestellt, damit ja der Genuss und die Belehrung, welche man daraus schöpfen kann, nicht verloren gehen.*)

---

*) Ich habe einen Brief Napoleon's an Augerean vom 21. Februar 1814 vor Augen, worin er dessen Saumseligkeit uud Unentschlossenheit rügt, indem er ihm sein eignes, glänzendes Beispiel vorhält. Ich habe, schrieb er, in der letzten Zeit achtzigtausend Menschen vernichtet: „*J'ai détruit 80.000 ennemis avec des bataillons composés de conscrits n'ayant pas de gibernes et étant à peine habillés.*“ War das nicht ein entzückender Erfolg? Napoleon fühlte sich denn auch infolge davon eine Zeit lang wie verjüngt, und sogar der friedfertige *Sainte-Beuve*, in dessen Schriften (*Causeries du lundi*, t. XIV. p. 347 — 8) ich jenen Brief lese, fand die Campagne von 1814 besonders „schön“ (*ces belles journées de février*) und verglich dieselbe mit einem „wundervollen Gedicht“ (*merveilleux poëme*), weil Napoleon darin die Menschenvernichtung mit solcher Raschheit, Genialität und Eleganz betrieben hat. In der That könnte eine Pest unter den Menschen nicht gründlicher aufräumen, als es dieser wohlthätige Genius gethan.

Eine grössere Verfinsterung des moralischen Urtheils lässt sich kaum denken. Wie eine negative Grösse durch Multiplication der positiven nicht etwa näher gebracht, sondern umgekehrt von derselben nur weiter entfernt wird, — so wird auch das Abnorme durch Vervollkommnung in seiner Art nicht normaler und annehmbarer, sondern umgekehrt nur noch abnormer und verwerflicher gemacht. Ein raffinirter Dieb ist schlimmer, als ein tölpischer; ein grosser Bösewicht ist eine traurigere Erscheinung, als ein geringer Schuft; die Thaten eines genialen Schlachtenmeisters sind mehr der Reprobation und Aversion werth, als die eines gewöhnlichen Kriegsanführers. Denn je edler die Gaben, die ein Mensch von der Natur empfangen hat, um so entsetzlicher die Verkehrtheit, welche dieselben zu einem schmählichen Missbrauch erniedrigt.

Man versuche doch einmal, sich von den anerzogenen Gedanken- und Gefühlsassociationen (*vulgo:* Vorurtheilen) auf einen Augenblick frei zu machen; man denke sich einen Geist, der kein grösseres Maass von Vernunft, als wir Menschen besässe, aber nicht unter dem Einflusse gleich abnormer Zustände sich ausgebildet hätte, und frage sich, was ein solcher über den Krieg sagen würde. Offenbar würde er ungefähr Folgendes sagen:

„Ihr Unglücklichen, ist euer ephemeres Dasein nicht ohnedies schon durch Uebel und Elend aller Art genug betrübt, dass ihr noch selbst die Rolle übernehmet, welche die Einbildung der Völker dem Erzfeind der Menschheit zuschrieb, das Böse zu säen und zu cultiviren? Ihr haltet grosse Heere von einer bewunderungswürdig ausgedachten Organisation und gehet mit Begeisterung in den Krieg, ohne euch zu fragen, was denn das eigentliche Resultat des Krieges ist. Und doch weiss Jedermann, dass hierin nur zwei Fälle möglich sind. Entweder werdet ihr geschlagen und heimgesucht, und dann bekommt ihr den

reinen Geschmack des Bösen zu kosten, selbst ohne den Trost, von demselben ohne eigene Schuld befallen worden zu sein. Oder ihr schlagt eure Gegner, bringt Tod Jammer und Verwüstung in deren Heimstätten, und dann habt ihr etwas vollbracht, worüber ihr euch selbst entsetzen solltet und euch auch wirklich entsetzt, wenn es nicht durch euch, sondern durch andere Ursachen, wie eine Pest, ein Erdbeben, eine Ueberschwemmung oder Aehnliches, bewirkt wird. Das Resultat jedes Krieges ist also nothwendig ein doppelter Schaden, ein physischer und ein moralischer, Schaden für den Besiegten und Schaden für den Sieger, physisches Elend und Verderben einerseits und andererseits Verwilderung der Gemüther und Verfinsterung des moralischen Urtheils, also Verletzung und Entstellung des Besten und Edelsten, was die menschliche Natur in sich hat. Welche Vortheile können auch nur von ferne diesen doppelten Schaden aufwiegen? Welche Zwecke können das Fortbestehen einer so himmelschreienden Anomalie rechtfertigen?“

Allein wir sind noch nicht an den Haupttrumpf der Vertheidiger des Krieges gelangt, an die Behauptung nämlich, dass der Krieg auch beim besten Willen nicht vermieden, aus den Beziehungen der Völker nicht ausgemerzt werden könne. Wenn auch die Menschen für die moralische Abnormität und Verwerflichkeit des Krieges nur ein schwaches Gefühl haben, so fühlen sie doch die materiellen Lasten und Unbequemlichkeiten desselben zu lebendig, um nicht eine Abschaffung des Krieges zu wünschen. Aber es sei unmöglich, heisst es, eine solche allgemeine Verständigung herbeizuführen und solche internationale Institutionen zu schaffen, welche eine Entscheidung von Streitigkeiten ohne Krieg zuliesse.

Diese Behauptung darf und muss man nun einfach leugnen. Welchen Sinn hat es, etwas für unmöglich zu

erklären, das man nie ernstlich gewollt und in Angriff genommen hat? In Wahrheit liegt hier keine, weder physische noch methaphysische, Unmöglichkeit vor. Man denke sich, dass alle Potentaten, Minister und Volksvertreter so lange auf schmale Kost gesetzt werden würden, bis sie sich über internationale Friedensinstitutionen geeinigt hätten, — ein Mittel, welches in englischen Geschworenengerichten angewendet worden ist — was würde das Resultat davon sein? Man braucht wahrlich keine prophetische Gabe zu besitzen, um mit Gewissheit vorherzusagen, dass diese Herren bei Wasser und Brod die Aufgabe bald lösen würden, welche sie, in ihrer Bequemlichkeit belassen, für unlösbar erklären. In der That, wie könnte eine Aufgabe unlösbar sein, zu deren Lösung weiter nichts, als ein allseitiger guter Wille gehört? Man braucht hier ja nicht gegen eine den Menschen fremde und feindliche Gewalt zu kämpfen, deren Besiegung nicht von dem Willen der Menschen abhängt; man hat bloss seine eigenen schlimmen Leidenschaften und Vorurtheile zu besiegen, — und ist dies etwa schwerer, als Hunderttausende abzuschlachten, ganze Länder zu verwüsten und dem eigenen Volke die grössten Lasten und Opfer aufzuerlegen? Und doch thut man lieber zehnmal das letztere, als dass man einmal das erstere zu Stande brächte. Das Einzige, woran es fehlt, ist offenbar das Bewusstsein bei allen leitenden und einflussreichen Männern, dass es ihre heiligste Pflicht ist, alle anderen Geschäfte vorläufig zurück zu stellen und nicht eher zu ruhen und zu rasten, als bis sie die Menschheit von dem Kainsfluch des ewigen Brudermordes erlöst haben. Ein Krieg namentlich zwischen den civilisirten Nationen ist das schwerste Verbrechen gegen die Menschheit und schlechterdings durch nichts zu entschuldigen.

„Allein dann müsste man die Karte von Europa vielfach umgestalten, wird hier vielleicht bemerkt, denn Staaten

und Nationalitäten decken sich nicht genau, und so würde es bei der gegenwärtigen Vertheilung in alle Ewigkeit Unterdrücker und Unterdrückte geben.“

Hier geht man von einer falschen Voraussetzung aus. Von Unterdrückung darf überhaupt fortan gar nicht die Rede sein. Man streiche dieses Wort aus dem Wörterbuch der Völker und das grosse Ziel ist erreicht. Der Gegensatz der Nationalitäten wird alle Schärfe verlieren, wenn hinter demselben nicht mehr der ungerechte Hang zur Unterdrückung und die mörderische Drohung der ewigen Kriegsbereitschaft stehen wird. Es kann für Jedermann gleichgültig sein, ob die Regierung des Landes, in welchem er lebt, dieselbe Sprache redet, wie er, oder eine andere; wie es ihm gleichgültig ist, welcher Religion die Regierenden anhängen, wenn nur ihm selbst und Allen vollkommene Freiheit in dieser Hinsicht verbürgt ist. Alles, Alles kommt darauf an, ob man die Gerechtigkeit und die Verwirklichung der höheren Norm im Leben will oder den eigenen kurzsichtig verstandenen egoistischen Vortheil, welcher in Wahrheit und Wirklichkeit der eigene moralische Schaden ist. Das ist die grosse Alternative, über welche man sich endlich die Augen öffnen sollte.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spir, African

Recht und Unrecht

Leipzig 1879
Ph.pr. 1142 ed
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170282-6